163

LA CRITICA

RIVISTA

DI LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

DIRETTA DA B. CROCE

Anno I, fasc. III.

20 maggio 1903.

DIREZIONE

Via Atri, 23, Napoli.

SOMMARIO DEL FASCICOLO III.

Note sulla letteratura italiana nella seconda metà del sec. XIX. III. *Edmondo de Amicis.* B. Croce . . . . . *pag.* 161

La filosofia in Italia dopo il 1850. I. *Gli scettici.* 1. *Giuseppe Ferrari e Ausonio Franchi* (cont.). G. Gentile . . . . . » 182

Rivista bibliografica:

A. Aulard, *Histoire politique de la Révolution Française — Origines et développement de la Démocratie et de la République* (1789-1804) (M. Schipa) . . . . . » 202

G. Semeria, barnabita, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva* (G. Gentile) . . . . . » 206

J. Kohn, *Allgemeine Aesthetik* — K. Groos, *Der ästhetische Genuss* (B. C.) . . . . . » 213

F. D'Ovidio, *Rimpianti* (B. C.) . . . . . » 218

Il generale Pianell (B. C.) . . . . . » 223

G. Sorel, *Saggi di critica del marxismo* (B. C.) . . . . . » 226

G. Zuccante, *Il bello e l'arte nella dottrina di Socrate* (B. C.) . » 228

Varietà:

I. *Il monoteismo dantesco* - Due lettere. C. Ricci, B. Croce . . » 230

II. *L'insegnamento della storia dell'arte ne' licei e l'arte del comporre.* G. Gentile . . . . . » 232

III. *I manoscritti dell'abate Galiani.* B. C. . . . . » 236

NOTE

SULLA LETTERATURA ITALIANA

NELLA SECONDA METÀ DEL SECOLO XIX

III.

EDMONDO DE AMICIS.

I.

Si era negli anni fra il 1866 e il 1870. L'Italia usciva da una serie di guerre combattute per l'unità ormai quasi raggiunta; e mentre gli animi pur guardavano a Roma che ancora mancava, il giovane Stato andava pigliando il suo assetto. Simbolo vivente di esso era il nuovo esercito italiano, nel quale per la prima volta si trovavano riuniti italiani di tutte le parti d'Italia, e che già aveva le sue memorie, gloriose e dolorose: le vittorie del 1859 e del 1860, l'aspra lotta contro la reazione e il brigantaggio, il valore sfortunato del 1866. Il De Amicis, allora poco più che ventenne ed ufficiale dell'esercito, cominciò a pubblicare, prima sù un giornale militare e poi un po' da per tutto, articoli e bozzetti relativi alla vita militare e alle aspirazioni di quei giorni: scritti che lo fecero subito conoscere, lodare, spronare a nuovi lavori, e che ebbero insomma un incontro grandissimo. Che cosa è questa sua prima produzione letteraria, che è raccolta nei volumi: *La vita militare, Ricordi del 1870-1871, Novelle?* Qual atteggiamento, quale spirito rivelava in essa l'autore? Che cosa aveva sentito ed osservato, che moveva la sua arte?

Noi, che rileggiamo dopo tanti anni, vediamo subito che il De Amicis, in tutti quegli scritti, prendeva la penna a servigio di alcune idee determinate. Quei suoi bozzetti, quelle sue novelle sono, in fondo, apologhi. E la morale dell'apologo consiste nell'affermare i vincoli che debbono stringere l'esercito alla nazione e questa a quello, nello scoprire sotto la divisa del militare e tra le durezze della disciplina e della caserma il cuore dell'uomo e del cittadino.

E in altri scritti è la voce del partito liberale moderato, che voleva rovesciare il potere temporale serbando insieme il rispetto dovuto alla religione; e in altri, è la preoccupazione del patriota innanzi a certi screzii che si manifestavano, o si temevano, tra le varie regioni d'Italia; in altri ancora è l'uomo sollecito del bene, che guarda con occhio simpatico l'opera iniziata dall'Italia nuova nel campo della istruzione popolare. Nella *Vita militare,* un bozzetto: « L'ordinanza », descrive l'affetto profondo e contenuto tra un ufficiale e un semplice soldato; « Il coscritto » ammonisce i nuovi venuti perchè non si lascino turbare e inacidire dal tono aspro, dal portamento duro dei loro superiori; « Una medaglia », continua lo stesso motivo, e vi aggiunge la tenera figura della madre del soldato, la quale ritorna, con effetto sicuro, in parecchi altri bozzetti; « Una sassata », è rivolto contro la folla che nei tumulti di città insulta il buono e povero soldato; « L'ufficiale di picchetto » mette sott'occhio le conseguenze e i rimorsi di una mancanza al dovere regolamentare; « Il figlio del reggimento » è un idillio di affetti paterni in mezzo alle fatiche del campo e della guerra; « Carmela », « Un mazzolino di fiori » sono altre storie ed aneddoti di gentilezza soldatesca; i parecchi racconti della guerra e delle morti sul campo congiungono sempre l'eroismo alla bontà ed alla tenerezza: molte pagine vengono dedicate a raccontare l'opera pietosa e civile dell'esercito durante l'epidemia colerica del 1867. Pagine come queste ultime, che sono addirittura di storia, costituiscono la maggior parte del volumetto *Ricordi del 1870-71.* « È un libro — dice l'autore nella prefazione — in cui si parla di patria, di guerra, di studi, e se ne parla con ardore e fede giovanile: però, lo dedico ai giovani, colla speranza che lo leggeranno non senza giovamento: in varia forma, esso non dice ai lettori che una cosa: — Ama il tuo paese e lavora ». Vi si descrive la battaglia di Solferino e San Martino; l'inaugurazione degli ossarii dei tre eserciti su quei campi sanguinosi, onde l'autore può effondere il suo sentimento di umana simpatia; l'entrata e i primi giorni dell'esercito italiano in Roma: vi si dà un addio alla capitale provvisoria, Firenze, cercando di molcere qualche attrito sorto fra piemontesi e toscani; si manifestano sentimenti gentili verso l'antica alleata, la Francia, per le sue sventure del 1870-71: la premiazione degli alunni delle scuole di Firenze, l'istruzione delle donne, la diffusione della coltura moderna, i coscritti, le lettere ingiuriose, formano gli argomenti dei restanti scritti. Le *Novelle* sono tutt'altro che vere novelle: possono dirsi novelle esemplari. Quella che s'intitola « Camilla » ammaestra con l'esempio

della tremenda punizione che colpisce chi ripugna e sfugge al servizio militare. Compaiono in essa il cattivo soldato, intinto di mala democrazia, che calunnia e scredita l'esercito e semina l'odio; il vecchio cappellano militare, che sente e fa sentire tutto ciò ch'è di nobile nella vita del soldato; il giovane di carattere indocile ma non naturalmente perverso, che pende incerto tra le passioni e il dovere, e tra le opposte suggestioni di coloro che lo circondano. « Fortezza » celebra la costanza eroica di un carabiniere preso e torturato dai briganti. « Un gran giorno » sogna la conciliazione spontanea del papa con gl'italiani entrati in Roma e la confusione e la rabbia impotente dei clericali gesuiteggianti. « Furio » è una serie di osservazioni ed esempii sull'educazione degli adolescenti; « Alberto » è la vecchia storia dell'innocenza ingiustamente sospettata, ed infine riconosciuta e trionfante. E così via.

Tutte queste intenzioni e ammonimenti morali sono frammischiati ed inondati da una folla di descrizioni piene di brio e di vivacità. Il De Amicis descrive le marce dei soldati sotto il sole implacabile, o nella notte stellata; gli episodii di battaglia ai quali ha preso parte o che gli sono stati raccontati; l'aspetto dei campi; affetti familiari; folle e tumulti; *cameraderies* e capestrerie di giovani ufficiali; spettacoli di desolazione; tipi comici. Sono descrizioni precise, limpidissime, come preciso e limpido è sempre il suo stile, che sembra rivolgersi perpetuamente a un uditorio popolare e giovanile. L'autore si tiene al disopra delle cose che descrive; non si lascia mai trasportare dalle cose stesse. Il suo animo è volto alle idee che vuol suggerire; onde alcunchè di semplicistico e di prosaico. Nessuno dei suoi personaggi o delle sue commozioni sta da sè: le tante descrizioni non lasciano sentire un centro artistico generatore. È un artista nei particolari: un moralista nell'ispirazione e nell'insieme. E come la sua arte non è profonda e indipendente, così anche il suo pensiero non esce dall'ovvio, dal comune, dal facilmente accettabile, anzi dall'accettato. Le sue idee le trova nell'ambiente: sono le idee dei ben pensanti, la morale sana, ma della vita spicciola, che si presenta come assioma e non come lotta e problema. È uno scrittore di edificazione patriottica, ma non ha mente politica. E se tanto s'interessa all'esercito e tanto ne discorre, pure l'esercito e i suoi contrasti non gli destano nessuna di quelle burrasche, che destarono, ad esempio, in un altro militare ed artista, in Alfredo de Vigny, l'autore di *Servitù e grandezza militari*.

II.

Ma anche l'ovvia morale, la psicologia delle situazioni ordinarie, l'osservazione della vita di tutti i giorni, debbono avere i loro scrittori. E se la Musa del De Amicis non è una delle divine Pieridi e non è neppure quella dell'alta filosofia, è pur sempre una signora rispettabile: è la bonaria Musa della Pedagogia. — Ma, entrati gl'Italiani in Roma, distolta l'attenzione e l'interessamento universale dall'esercito, compiuta in quella sfera la sua missione educatrice, il De Amicis si ritrovò, per qualche tempo, senz'altro da dire. Le sue virtù descrittive ed artistiche si erano rafforzate: egli aveva fatto lunghi studii di lingua parlata in Toscana e spogli di vocabolarii, e studiando le parole aveva imparato anche oggetti ed aspetti di cose: si era esercitato a mettere in forma chiara e precisa tutto ciò che gli passava ogni giorno innanzi agli occhi. Come occupare ormai queste sue facoltà descrittive, prive di scopo? Come rispondere — diciamolo pure — all'aspettazione del pubblico che voleva da lui altri libri onesti e dilettevoli come quelli che aveva tanto gustato? Se il De Amicis fosse stato agitato da un demone artistico, avrebbe dato vita a quelle irresistibili suggestioni e poi avrebbe taciuto come sanno tacere gli artisti forti. Se fosse stato un pensatore, avrebbe continuato a lavorare sui problemi che la realtà offre al pensiero. Ma egli era in fondo un moralista, un educatore, cui veniva meno, pel momento, l'uditorio. Descrittore in ozio, eccolo in giro *quaerens quem devoret*, ossia *quid describat*. E pei descrittori in ozio c'è sempre pronto il « libro di viaggio ».

Io non parlo del libro di viaggio ch'è lavoro di geografo, di storico, d'etnografo, di naturalista; libro in cui i risultati svariati di una varia ricerca vengono esposti nell'ordine biografico in cui si sono presentati al ricercatore, ch'era, in quei casi, un viaggiatore. E non parlo neppure del libro di viaggio dell'erudito o del critico d'arte, sottospecie del precedente, nel quale si espongono i frutti di un'esplorazione letteraria od archeologica, e si studiano sui posti in cui si trovano, nei paesi che le vide sorgere o dove fortuna le balestrò, le opere dell'arte figurativa, riattaccando le osservazioni fatte a problemi storici o a sistemi teorici. Nè, infine, alludo a quelle effusioni liriche o satiriche di anime artistiche, di uno Sterne o di un Heine, che accidentalmente assumono la forma di frastagliata narrazione di un viaggio. Ma chi non è nè erudito nè poeta, ed ha alcune doti di compilatore ed altre di garbato e vivace scrittore, può

sempre mettere insieme dei volumi, più o meno piacevoli a leggere, col raccontare un suo giro fatto con la guida Baedeker alla mano, variandolo con aneddoti, accaduti o inventati, con riassunti storici, con descrizioni di luoghi e di persone. Anche qui la Musa ispiratrice non è nè l'alta fantasia nè l'alta scienza: è l'intento d'istruire, di *fare il libro*, di porgere una lettura dalla quale, per incidente e senza parere, qualcosa s'impari sui costumi, il paese, l'arte straniera.

Così il De Amicis non fu cercato dal suo argomento, ma ne andò egli in cerca, come tante volte, ed ingenuamente, ci fa sapere, parlandoci, e in questi e in altri libri, dei suoi impegni con gli editori, del taccuino sempre aperto per le note da prendere, delle sue preoccupazioni per ciò che dovrà dire. E viaggiò prima la Spagna, andò poi in Olanda, a Parigi, a Londra, accompagnò l'ambasciata straordinaria italiana presso l'imperatore del Marocco, visitò in fine Costantinopoli. Ognuno di questi viaggi produsse un libro: *Spagna, Olanda, Ricordi di Parigi, Ricordi di Londra, Marocco, Costantinopoli.* Questi libri hanno su per giù gli stessi caratteri del ciclo militare-patriottico. Come in quelli non era profondità di pensiero morale, così in questi al De Amicis fanno difetto la coltura dello storico e il fiuto dell'osservatore politico, che sa intuire e penetrare le condizioni economiche, morali, sociali, intellettuali di un popolo. Per alcuni dei paesi da lui visitati discorre molto di arte; ma l'arte egli non vede se non come letterato che narra vite di artisti, ed espone i soggetti delle loro opere, ed ammira perchè ha letto che si tratta di cose ammirevoli: gran calore di stile entusiastico, intelligenza critica scarsa. Storia, condizioni sociali, arte portano nei suoi libri le tracce del raccogliticcio, messo in capitoli e digressioni, somministrato col cucchiaio a quei lettori che s'annoiano facilmente. Il primo capitolo dell'*Olanda* è un lucido riassunto della storia tellurica di quel paese, strappato quasi al mare; e termina: « Tutte queste cose io rivolgevo in mente per stimolare la mia curiosità, una bella mattina d'estate, ad Anversa, salendo su un bastimento che mi doveva condurre per il corso della Schelda nella Zelanda, ch'è la provincia più misteriosa dei Paesi Bassi ». Qui la situazione psicologica è poco coerente, perchè salire su un bastimento con un riassunto geografico nel cervello come se si andasse all'esame ginnasiale, non sembra molto naturale; ma l'espediente pedagogico è trovato. E per attirare la curiosità e la meraviglia, il descrittore esagera gli spettacoli che ha visto. Chi ha percorso qualcuno dei paesi descritti dal De Amicis, fresco della lettura dei suoi libri o portando questi nella valigia, ha potuto scorgere ciò ch'è in essi di esagerato e manierato,

Superiore agli altri per esattezza è forse il *Marocco*, che beneficia del vantaggio del viaggiare in comitiva e dello scambio delle osservazioni e del controllo collettivo. È superfluo dire che tutti questi libri hanno i soliti pregi di forma del De Amicis, e che contengono impressioni e riflessioni delicatamente esposte, descrizioni vivaci e aneddoti narrati con grazia. Ai libri di viaggio son da riattaccare i *Ritratti letterarii*, che, con alcuni scritti minori, raccontano visite fatte dal De Amicis al Daudet, allo Zola, all'Augier, al Dumas, al Deroulède, al Verne, al Sardou, al Ruffini, al Castelar, e ad altri. E allo stesso periodo di produzione, appoggiata sulla storia, la geografia e la biografia, appartiene il libro *Alle porte d'Italia*, che descrive città, castelli e campagne del Piemonte, Pinerolo, Fenestrelle, le valli dei Valdesi, la Rocca di Cavour, intrecciandovi i ricordi dei fatti storici colà accaduti.

III.

Ma, al termine di questo lungo ciclo di libri di viaggi e di varia letteratura, il De Amicis, fatto più maturo d'ingegno, ritornò alla sua ispirazione originaria, all'osservazione morale, e vi ritornò con miglior metodo, lasciando in disparte e novelle, e bozzetti, e racconti di qualsiasi sorta. L'opera capitale, ch'egli scrisse allora, furono i due volumi intitolati *Gli amici*. Non è un'opera di fantasia e d'individuazione; e neppure bisogna cercarvi un *De amicitia*, un trattato filosofico sull'amicizia. « Non intendo parlare — scrive l'autore — dell'amicizia ideale; ma di quella povera amicizia di tutti i giorni, incerta come il tempo, mobile come l'aria..... E così intendo per amici non solamente quelli che meritano, ma tutti coloro cui sogliamo dare questo nome, e coi quali intratteniamo l'apparenza dell'amicizia..... Sono questi gli amici, che voglio provarmi ad analizzare e a dipingere ». Il De Amicis dà una serie di medie o di tipi, classificando alla buona, non imponendo mai dei nomi ai personaggi di cui tratta, che debbono restare così a mezz'aria, tra l'astrazione e l'individualità. Vi sfilano innanzi alla mente l'amico *domatore*, il diplomatico, l'amico che si fa assorbire, il geloso, il gelato, l'esplosivo, il brutalmente sincero, il pesante, il paciere, l'amico villano, il mefistofelico, l'amico onorario, il camaleonte, quello trasformato dal matrimonio, l'amico odioso e odiato, l'amico del dì di festa, l'amico buffone, l'amico birbante, l'amico superiore, quello che ha l'egoismo dell'ingegno, l'amico decaduto ed ignobile. E vien poi alle amiche, analizzando le difficoltà dell'amicizia con le donne, il

facile passaggio dall'amica all'amante, l'amica che resiste a questo passaggio e ch'è quella in cui il senso del comico prevale all'affetto; l'unica amica possibile, quella dai capelli bianchi; l'amica lontana. Analizza quindi le situazioni, il formarsi e il rompersi delle amicizie, gli alti e bassi, i piaceri e i tormenti, l'orgoglio, la maldicenza, le discussioni, le lettere, le disgrazie, le morti; ed ancora i parenti degli amici, gli amici lontani, l'amica straniera, gli amici ignoti. « Non faremo certamente un lavoro inutile — scrive l'autore. — Frugando in tutti gli angoli del nostro cuore, ridesteremo fantasmi di amici lontani, emozioni d'infanzia, casi dimenticati della nostra prima giovinezza, ricordi di debolezze e di torti nostri, che ci erano fuggiti di mente da lunghissimo tempo, e che ci faranno conoscer meglio noi stessi. Rimestando i nostri dispetti e i nostri rancori, analizzando i nostri piccoli tormenti di tutti i giorni, di alcuni ci apparirà in modo la meschinità e l'insensatezza, che faremo uno sforzo per liberarcene; e di altri, nell'atto stesso che ne scopriremo il ridicolo, ci troveremo sciolti senza fatica..... ». Il libro arieggia all'*Osservatore* del Gozzi e ai suoi modelli inglesi. Il punto di vista è quello dell'uomo di cuore, di senno, di esperienza: il lettore vede chiaro in rapporti che, per la stessa loro frequenza e familiarità, gli erano restati in parte oscuri. Il De Amicis vi si presenta nella sua più schietta natura, gettata ogni maschera e fronzolo fantastico e letterario.

Agli *Amici* si collegano scritti minori dello stesso genere, fra i quali la conferenza sul *Vino* (1881) e l'altra sulla *Lettera anonima* (1895). Noi non ci fermeremo su un libro eccellente, *Cuore*, pubblicato dal De Amicis nel 1886 e destinato agli alunni delle scuole elementari che son fra i nove e i tredici anni, libro fortunatissimo e di fortuna meritata; se non per notare che con questo libro il De Amicis inizia il suo passaggio dallo studio della vita borghese e delle classi colte alla vita del popolo. Così egli allargava l'ambito della sua funzione educatrice, pur senza mutare sostanzialmente il carattere già rivelatosi nei suoi scritti precedenti. Ed uno dei problemi più gravi e dolorosi del popolo della nuova Italia, all'emigrazione sempre in aumento, appare nel suo libro successivo, *Sull'Oceano* (1889). È il racconto di una traversata da lui fatta dall'Italia all'America su un piroscafo che portava un migliaio e mezzo di emigranti. Alla frivola vita dei passeggieri della prima classe, si contrappone il triste, commovente, straziante spettacolo della poveraglia dell'ultima classe, carne d'Italia, gettata sul mercato straniero.

Per un altro verso, le condizioni del popolo lo portarono ad os-

servar la scuola popolare, e le sorti dei maestri elementari. Scrisse sul proposito novelle, bozzetti, articoli, discorsi: *La maestrina degli operai, Un dramma nella scuola, Amore e ginnastica, Il libraio dei ragazzi*, e tanti altri; ed un intero ampio volume: *Il romanzo di un maestro* (1890). Da quest'ultimo si fa ad esporre tutte le questioni didattiche, morali, politiche, sociali, che si agitano nella vita del maestro elementare. Come in *Cuore* aveva narrato un anno di scuola di un alunno di terza di una scuola municipale d'Italia, così in questo *Romanzo di un maestro* narra i primi anni della carriera di un maestro: alle esperienze che costui fa di proprio si aggiungono quelle che gli son riferite dai suoi colleghi col quale s'incontra o che gli fanno visita, e dalle lettere che gli giungono da altri colleghi di altre parti d'Italia. Con la consueta bravura, il De Amicis enumera e rappresenta tipi svariatissimi di maestri, maestre, di sindaci di comunelli, di rustici assessori per la pubblica istruzione, d'ispettori e d'ispettrici, di scolari e famiglie di scolari, e poi elezioni e revoche di maestri per cura dei consigli comunali, angherie e soprusi dei tirannelli locali, aiuti ed abbandoni da parte delle autorità scolastiche, esami, premiazioni, corsi di perfezionamento, e così via. Vi è spremuto il succo di non so quanti giornali scolastici; la scucita cronaca giornaliera è ridotta ad un quadro abilmente distribuito e colorito. È stato notato in questo romanzo alcunchè di zoliano. E zoliana suona la chiusa, dopo che il protagonista, tra una folla di maestri accolti d'ogni dove, ha assistito a Torino, nelle vacanze, ad una serie di conferenze pedagogiche: « E le ultime parole del provveditore gli risonavano in mente. Sì, egli apparteneva ad un esercito, e poteva andar altero d'appartenervi. Quest'esercito aveva dei difetti, ma erano i difetti del suo paese: era mal armato, mal nutrito, ma ciò tornava più a sua gloria che a sua vergogna; e c'erano nelle sue file dei soldati inetti e pusillanimi, come in tutti gli eserciti; ma, nel nome di Dio, c'era anche una legione d'eroine e d'eroi, davanti ai quali qualunque più nobile fronte si sarebbe potuta scoprire..... E anch'egli vedeva i suoi ragazzi, e quelli di tutti i suoi colleghi delle conferenze, e quelli di tutti gl'insegnanti d'Italia, una moltitudine che copriva la vastissima campagna punteggiata di lumi, ondeggiando fin dove arrivava lo sguardo ed empiendo il cielo d'un mormorio immenso d'oceano, milioni di piccoli visi e di piccole mani che si tendevano verso di loro e chiedevano luce, bontà, protezione, amicizia; ed egli prometteva questo e lo giurava dal profondo dell'anima, ingigantita in quell'ora da un sentimento di paternità che abbracciava tutta la

nuova generazione della sua patria..... » C'è dello Zola, senza dubbio; ma è appunto lo Zola apostolo, degli ultimi romanzi.

E di qui nasce il De Amicis socialista. Egli fece pubblica adesione al partito socialista nel 1891, nel fervore suscitato in Italia dal Turati che con la sua *Critica sociale* introdusse e rese familiari presso di noi le idee del socialismo tedesco, e con la forma intellettuale che seppe dare o serbare a quel movimento, attirò molti intellettuali, artisti e professori. Ci fu allora chi si mostrò diffidente: nella principale rivista socialistica tedesca si ricordò che il neoconvertito era quintessenza di borghesismo, che era stato il novellatore del militarismo, che la sua conversione era avvenuta senza lotte interne, senza contrasti strazianti, che nasceva dal bisogno di rinnovare il proprio materiale letterario(1). Scrittore militarista il De Amicis? l'autore di libri sulla vita militare privi di ogni entusiasmo per la guerra, nei quali il soldato veniva ridotto a popolo e borghesia, tra gli applausi della meno militarista nazione del mondo qual'è l'italiana? il mite descrittore dell'esercito dell'Italia riunita, nato o rigenerato dalla rivoluzione? E quale tragica conversione doveva egli compiere, egli che non aveva mai avuto un rigido e personale sistema d'idee politiche ed economiche alle quali ribellarsi, ma soltanto un animo affettuoso e amante del bene, al quale dava ormai sfogo nella nuova materia che aveva fermata la sua attenzione? Il socialista De Amicis fu il vecchio De Amicis: sebbene lo scrittore avesse fatto progresso, i bozzetti operai furono la continuazione dei bozzetti militari. E nei primi anni d'ardore socialistico compose discorsi, conferenze, novelline, apologhi a scopo di propaganda: *Osservazioni sulla questione sociale; Lavoratori, alle urne!; Il 1.° maggio; Per l'idea; Ai nemici del socialismo.* Ma non è forse senza ragione che l'opera da lui promessa col titolo: *Il primo maggio*, e tante volte annunziata, non vedesse mai la luce. Nel socialismo troppi e troppo complicati problemi di filosofia e di morale e di diritto e di economia e di storia e di tecnica si affollavano e si affollano; e nè l'ingegno del De Amicis era atto a dominarli, nè gli ammaliziati socialisti italiani, istruiti all'aristocratica e disdegnosa scuola critico-satirica del Marx, erano un pubblico di facile contentatura.

Del libro abbozzato qualcosa forse fu rifuso nell'ultima grande opera del De Amicis, *La carrozza di tutti*. La sua cattedra di edu-

(1) Cfr. *De Amicis und sein Sozialismus*, nella *Neue Zeit*, anno X (1891-92), n. 46.

catore è qui trasportata su una carrozza di tranvai. Il libro è costruito alla buona, come i libri di viaggi, come gli *Amici*, come *Sull'Oceano*, *Cuore*, *Il romanzo d'un maestro*, è un diario di dodici mesi di osservazioni dei personaggi svariatissimi di tutte le classi sociali, e di tutti gli umori che s'incontrano, e dai loro vestiti ed atteggiamenti e dai discorsi sorpresi a volo, s'indovinano sulle linee dei tranvai di Torino. E l'autore sorride, si commuove, lamenta, loda, ammonisce, sempre con la sua bonaria filosofia.

IV.

Questa, a grandi tratti, la storia della copiosa produzione letteraria del De Amicis. Presentandola, come l'abbiamo presentata, quale opera non di artista puro ma di scrittore moralista, si è fatto torto al simpatico scrittore? Non sembra, a giudicarne dalla mancanza di troppo alte pretese artistiche che traspare dalla sua intera personalità. Ma c'è di più. Il De Amicis medesimo, molti anni addietro, nei primi tempi della sua vita letteraria, si è compreso e definito quale noi l'abbiamo descritto (1). Egli non si esagerava l'importanza del pubblico favore, che accoglieva la sua opera letteraria. « Il favore pubblico? Che cosa è questo favore pubblico? Che cosa prova? Chi non ottiene un po' di questo favore, scrivendo, purchè abbia cuore e non offenda alcuna classe della società e segua l'andazzo del tempo, e scriva cose che la maggior parte sentono o pensano, o non hanno interesse di negare? ». Riconosceva che l'onda della sua fantasia artistica non era molto abbondante: « Altro è esser nato per passar per lo stadio di scrittore, altro è esser nato per restarci, e una cosa è aver ingegno per scrivere, e un'altra cosa aver tanto ingegno da poter legittimamente non far altro che scrivere..... Siamo fuor di strada! Tutti fuori di strada per aver preso per nostra dote principale una dote secondaria, che doveva soltanto servire d'aiuto, d'ornamento alle altre, per aver creduto che ciò che non ci dovrebbe occupare se non un'ora al giorno, bastasse a riempirci tutta la vita; per aver considerato come vocazione ciò che non era che una tendenza ». Sentiva gagliardo nel suo animo qualcosa di diverso dal semplice spirito artistico: « Io..... ero nato per fare il maestro di scuola, a segno che, quando vedo in una stanza quattro banchi e un tavolino, mi sento rimescolare! E non solo il maestro

(1) Vedi « Scoraggiamenti », in *Pagine sparse*.

di scuola: sento che sarebbe stata la mia vita l'aver che fare con povera gente, con operai; sento che, se fossi pretore in un villaggio, mi farei fare una statua ». Ma poi si confortava pensando: « I grandi scrittori destano la maraviglia, l'entusiasmo; gli altri solamente l'affetto e la simpatia. Ebbene, anche far nascere una simpatia mi pare che sia un effetto che giustifichi un libro, perchè la simpatia è una disposizione benevola del cuore, e una disposizione benevola è la metà d'una buona azione. E poi, perchè il grande dovrebbe escludere il piccolo? e il bellissimo escludere il grazioso? Non ci dovrebbero essere delle margheritine e delle viole perchè ci sono dei girasoli e delle rose? Forse che il poema di Dante m'impedisce di piangere e di sentirmi riaver l'anima leggendo le novelle del Thouar? ». Ed ecco il proponimento: uno scrittore non di grande potenza, « un uomo d'ingegno della seconda sfera..... deve scrivere di cose morali e non prendere l'aria di ribelle e cinico e bestemmiatore e rivelatore di brutture ». Questa sincerità e modestia sono un altro dei tratti che rendono amabile la figura del De Amicis.

Accanto a coloro che diciamo *artisti* per antonomasia, agitati da gruppi vasti, saldi, coerenti d'immagini da realizzare, vi hanno altri temperamenti meno ricchi, meno organici, atti soltanto ad una produzione scarsa e frammentaria. Allorchè questi ultimi vogliono ottenere una produzione copiosa, debbono uscire dal campo vero e proprio dell'arte; debbono appoggiarsi a qualcos'altro. E così noi vediamo ingegni artistici sì, ma non bastevoli a fare in grande dell'arte pura, darsi, secondo le varie loro attitudini intellettuali, agli studii di filosofia, di storia o di critica, e diventar quei filosofi ricchi di calore, di umorismo o di spirito satirico, quegli storici dalla colorita ed animata rappresentazione dei caratteri e delle azioni, quei critici rievocatori o polemisti, che tutti ammiriamo. È superfluo addurre esempii e ricordar nomi, che ognuno ricorderà da sè. Ed altri si danno all'oratoria politica o a comporre libri di osservazione psicologica, di educazione morale, ed altri ad altre cose siffatte. Artisti in quanto critici, storici, filosofi, psicologi, oratori, non hanno lena per opere complesse di mera fantasia, o, se vi si arrischiano, fanno naufragio. Sono eccellenti non già quando servono all'arte, ma quando se ne servono. A questa classe appartiene il De Amicis.

Quale è il pericolo cui vanno incontro e dal quale debbono guardarsi tali scrittori? È chiaro: è l'ibridismo. Il loro contenuto, il loro spirito animatore è dato dalla riflessione, è prosaico; ma le loro secondarie e frammentarie qualità artistiche li traggono talvolta ad aspirare alla poesia. E pel De Amicis, come per altri che sono

nella sua condizione si potrebbe dar questa formula paradossale in apparenza, che, quanto più cerca l'arte, più se ne discosta, vale a dire, che la sua forma estetica è tanto migliore, quanto è più semplice e prosaica. E certamente, per comune consenso, i lavori più scadenti del De Amicis sono quelli che dovrebbero essere di mera invenzione, come le *Novelle*. Ed, anche per comune consenso, sono assai scadenti i suoi versi. I versi, questo fiore delicatissimo dello spirito letterario, sono in lui il semplice detrito della sua prosa. Si riconosce facilmente ch'essi sono nati dal verseggiamento ora dei *Bozzetti militari*, ora dei *Ricordi del 1870-71*, ora dei libri di viaggio, ora delle *Pagine sparse*. E danno non più, anzi meno, di ciò che danno le pagine di prosa. Sono versi ora da giornali educativi per giovinetti, ora da giornali umoristici pseudoversi. I sentimenti sono onesti e gentili, la cella è innocente e talora arguta, le descrizioni, minute e precise, ma non c'è altro. Descrive la guerra: è tenue, non semplice. Fischiano le palle

E che razza fantastica ed amena!
  Una t'entra nel corpo e ci s'appiatta;
  Una scivola via; l'altra, distratta,
  Gioca coll'orologio e la catena.
Una, gentile, t'accarezza appena;
  Una t'accoppa netto; un'altra, matta,
  Entra nel petto, gira, s'arrabatta,
  E scappa allegramente per la schiena.

I medici militari:

Uno ne vidi biondo e giovinetto,
  Esterrefatto all'orrido macello,
  Ma d'immensa pietà fervido il petto.
E i moribondi ricopria di baci,
  E il suo santo terrore era più bello
  Che la calma superba degli audaci.

Qui manca immagine e armonia. Non abbiamo citato proprio i migliori versi; ma nei migliori raffreddano sempre gli stessi difetti, che in questi appaiono chiari ed aperti.

E forse a queste velleità artistiche fuori tono è da riportare, almeno in parte, un altro difetto, tante volte rimproverato al De Amicis, e che si cita come sua caratteristica, quantunque, a dir vero, appaia soltanto nella sua prima maniera, dai bozzetti militari ai libri di viaggio. Lo ha messo in canzonatura il Carducci: « ..... Edmondo dai languori Il capitan cortese », e con l'uscita scherzosa dell'*Intermezzo*:

Potessi pianger sur un campanile,
Come il mio dolce Edmondo!...

E, tormentato su questo tasto dagli stessi suoi amici, l'autore implorava graziosamente: « O miei benevoli amici, e non amici, che mi avete detto tante volte e con tanta ragione, che il mio cuore è una spugna, che i miei occhi sono due fontanelle di lagrime, che i miei soldati sono donnette e che tutte le righe delle mie pagine sono come tanti rigagnoli che corrono al gran mare del pianto in cui morirò un giorno annegato..... »; ma non si risolveva a smettere, e seguitava a piangere. Nel rimprovero, è qualcosa d'ingiusto, ed è il modo in cui è espresso. Perchè, da quando in qua un artista non può piangere, e far piangere, e spesso, e tutte le volte che gli capita? Ma il fondo dell'accusa è giusto. Gli è che il De Amicis avrà ben pianto, si sarà ben commosso, ma, pur dandoci di frequente tale notizia, non sa far piangere e commuovere noi. Il suo tono analitico e riflesso s'incontra con le lagrime annunziate e le congela. — Ma avrà poi pianto e si sarà commosso per davvero quanto dice? Ne dubito. Per certa giovanile posa romantica e sentimentale, egli inventava e costruiva emozioni, che non aveva mai provato e che non riesciva a provare neppure nella fantasia. Il libro tipico è, per tal riguardo, quello sulla *Spagna*. Sulla cima della torre di Saragozza l'autore fa un discorsetto entusiastico al custode, commemorando la celebre difesa del 1809, e termina con lo stampargli sulle guancie un bacio come a discendente di quegli eroi! Entra a Valladolid, e non può guardar le sue strade senza veder « passar di qui il Gongora, di là il Cervantes, da un'altra parte Leonardo d'Argensola ». Misericordia! Neppure il più ardente ispanofilo giungerebbe a tali rievocazioni ed incubi. E, se è lecito, quale dei due Leonardo (che è cognome) de Argensola Lupercio o Bartolomeo? Visita l'armeria di Madrid. « Al primo entrar nella vastissima sala, il cuore dà un balzo e il sangue un tuffo, e voi restate immobile sulla soglia come uno smemorato. Un intero esercito di cavalieri coperti di ferro, colle spade nel pugno, colla lancia in resta, stolgoranti, formidabili, si slanciano contro di voi come una legione di spettri..... ». E questa l'impressione di una mostra d'armi? Va al Museo del Prado. « Il giorno, in cui s'entra per la prima volta in un museo come quello di Madrid, costituisce una data storica nella vita d'un uomo; è un avvenimento importante, come il matrimonio, la nascita d'un bambino, la presa d'un'eredità; se ne sentono gli effetti fino alla morte. E ciò perchè un museo come quello di Madrid, come quello di Firenze, come quello di

Roma è un mondo; una giornata passata fra quelle pareti è un anno di vita, un anno di vita agitata da tutte le passioni della vita reale, l'amore, la religione, il furor di patria, l'ardor della gloria; un anno di vita per quello che ci si gode, per quello che ci si compata, per quello che ci si pensa, per i desiderii che ci si rappresentano per l'avvenire; un anno di vita in cui si sono letti mille volumi, esperimentati mille affetti, corse mille avventure. Questi pensieri, vagava in mente d'ingenbiro a lenti passi verso il palazzo del Museo di pittura, ed era tanta la gioia che mi agitava, che giunto dinanzi alla porta mi fermai, e dissi a me stesso: — Vediamo... che cosa hai tu fatto nella vita per meritare l'entrar il tempio? Nulla! Ebbene, il giorno che ti colpisca una disgrazia, chiusa la tenda, e tien per saldata la partita. — Entrai e mi levai il cappello senza accorgermene, il cuore mi battevo forte e mi correva un leggero tremito da capo a piedi ... ». Meno male quando ascoltai ad una cascata di terra. E fuori, si continua. Mi ricordo per tutta la vita del freddo che sentii nelle vene in quel punto ... Quante scosse, quanti brividi, quanti sussulti di tenerezza al cuore e di sangue al capo si pigliano durante quello spettacolo! Quanti pallori improvvisi! — Va a Granata, ed entra nel *patio de los leones*, e troverai come una foglia ». Il suo accompagnatore gli dice di guardare « Guardai e lo giuro sul capo dei miei lettori, mi sentii scorrere due lagrime giù per le guance ». A Granata stessa, una cattedrale gli rammenta il cadavere della regina Isabella. « Oh, dunque un po' quello che vogliamo gli uomini forti per me, quelle son cose che mi fanno tremare e piangere! Ho tentato la scoperta che conteneva i tesori pei quali Colombo potè scoprire l'America! Oggi vedo che ripeto queste parole, il sangue mi si rimescola! E soggiungo: — L'ho toccata con queste mani — e mi guardo le mani. *Fin passe, et des meilleurs!* Un mio amico, al quale mostrai una volta il viaggio appunto la Spagna — e dovrei, il tanto le tante sue, seguendo il volume de De Amicis, — osservava: — Dopo questo viaggio di Spagna, De Amicis sarà caduto malato, non è più. Il cervello gli accadrà di noi, ma di esaltamento nervoso! — Se non che la sua costituzione fisica del bravo e pratico piemontese fu abbastanza per le scosse organiche che lo scrittore inventava. Senza giungere sul capo dei nostri lettori poveri, mi basta, ne dirò più una prova curiosa. Il De Amicis crede, e trova scritto che nella Pinacoteca di Siviglia è un quadro di *S. Antonio da Padova* del Murillo, e ricorda di aver letto che un quadro di S. Antonio è « la più divinamente ispirata delle sue creazioni, è una delle più grandi meravi-

viglie del genio umano ». È il caso, dunque, di esaltarsi, di smaniare! Ed eccolo all'opera: « Visitai quel Museo col signor Gonzalo Segovia e Ardizone, uno dei più illustri giovani di Siviglia, e vorrei ch'egli fosse ora qui, accanto al mio tavolino, per testificare con una noticina firmata che, nel punto che io fissai gli occhi in quel quadro, lo afferrai pel braccio e gittai un grido ». Ed attacca: « Una volta sola, in vita mia, provai una commozione della natura di quella che m'assalì alla vista di quell'immagine. Era una bella notte d'estate, il cielo tutto scintillante di stelle..... », e via, per un'intera pagina, a descrivere uno scambio di sentimenti teneri, fatto con una donna sotto il cielo sereno. Segue in otto righi una descrizione del quadro, ch'è copiata dal Gautier (1), e chiude: « Tale fu la scossa che mi diede questo quadro, che pochi minuti di contemplazione mi lasciarono stanco come se avessi percorso un grande museo; e mi prese un tremito che mi durò per tutto il tempo ch'io rimasi in quella sala ». Ora, grido, attestazione notarile, scossa, tremito, copia del Gautier, tutto, tutto questa volta è stato invano. Il *Sant'Antonio* celebre, il Sant'Antonio che tutti conoscono e che il Gautier descrive, non è già quello della Galleria di Pittura: è invece l'altro che sta nella cattedrale, nella cappella del Battistero; innanzi al quale il buon De Amicis era passato indifferente, perchè credeva che il suo carico di entusiasmo fosse da deporre altrove!

Ci siamo fermati su questo difetto, perchè esso è proverbialmente indicato allorchè si parla del De Amicis. E potremmo aggiungere altri esempii da altri suoi libri, dove tuttavia si trova in grado minore. Ma ci preme piuttosto ripetere che egli, con la crescente sincerità e sicurezza che viene con gli anni, con la miglior coscienza delle sue forze artistiche, se n'è quasi affatto liberato nella sua produzione più matura ed importante.

---

(1) « Le saint en extase est à genoux au milieu de la cellule . . . Le haut du tableau noye d'une lumière blonde, vaporeuse . . . Attiré par la force de la prière, l'enfant Jesus descend de nuee en nuee, et va se placer entre les bras du saint personnage, dont la tête est baignee d'effluves rayonnantes et se renverse dans un spasme de volupté céleste » (TH. GAUTIER, *Voyage en Espagne*, 1843, ediz. di Parigi, Charpentier, 1888, pp. 330-1).

« Il santo è inginocchiato in mezzo alla sua cella: il bambino Gesù, circonfuso d'una luce bionda e vaporosa, attirato dalla forza della preghiera, scende fra le sue braccia; Sant'Antonio, rapito in estasi, si slancia con tutto il suo corpo e tutta la sua anima verso di lui, rovesciando indietro la sua testa raggiante in uno spasimo di voluttà sovrumana » (E. DE AMICIS, *Spagna*, 8.ª ediz., Firenze, Barbera, 1883, p. 355).

V.

Come accenna, il De Amicis è l'artista della descrizione delle macchiette comiche e affettuose, delle osservazioni psicologiche e morali. Ha scritto di questo suo genere a centinaia di pagine testimonianze, che si leggono con indicibile piacere, la quale lunga si scende, ed è piacevole.

Le sue descrizioni non hanno energia pittorica; hanno spesso l'evidenza e la [illegible] di una [illegible] o [illegible] di [illegible] anche il [illegible] per [illegible]. Ma [illegible] che il loro [illegible], nel [illegible] il loro [illegible]. C'è la larghezza e [illegible] della [illegible]; non l'[illegible] dell'[illegible]. Di [illegible] descrizioni se ne [illegible], come si è già [illegible], già nei [illegible] [illegible] e in [illegible]. I [illegible] della [illegible] [illegible]; il *Marocco* [illegible] in [illegible].

Le macchiette [illegible] [illegible] [illegible]

vezzo, e che dipende dall'esser soltanto schizzi di personaggi colti [illegible] e dal non diventar mai parte d'un'azione complessa che rivelasse in essi una vita più larga. Quando il De Amicis vuol [illegible] tragedie, si mecanizzano e si [illegible]. Anche qui la stessa verità: l'arte la grande danneggia l'arte in piccolo.

Delle osservazioni psicologiche il libro capitale è *Gli amici*, uno dei migliori e forse il migliore ch'egli abbia scritto. Ma già i libri precedenti ne son pieni. Prendete le *Novelle*, quella intitolata *Furio*, ne, nel mezzo, pagine come queste:

Quel tre o quattro anni che passano tra l'infanzia e la giovinezza, [illegible] di [illegible], come quando si comincia a sentir che [illegible]. L'anima, smaniosa d'affacciarsi alla vita, se la vede chiusa da ogni parte, e si dibatte in una [illegible] affannosa. Come il germe, a primavera, tenta la scorza che lo ricopre, e [illegible] impaziente, [illegible] l'uomo si sente [illegible] nel ragazzo e ne freme. Ha [illegible] e di [illegible], e vorrebbe levarsi a volo, e [illegible] le ali nelle pareti domestiche, e ne dibatte [illegible] e dolorosa. Vede sotto di sè un mondo pieno di [illegible], dove si gioca, si ride, si canta, si [illegible] e [illegible] si può più [illegible]; vede di sopra un altro mondo più vasto, dove si pensa, si lavora, si combatte, si ama, e non vi può ancora salire. Intanto gli [illegible] dietro un velo, la donna, bella, cara e misteriosa, [illegible] [illegible] e di [illegible]; e la donna si [illegible] a baciare i [illegible], di [illegible] o guardare gli [illegible], e [illegible] e [illegible]. Dal [illegible] di [illegible] quello sguardo, parole [illegible] e non è che un [illegible] [illegible] una grossa testa [illegible] [illegible] e [illegible] di [illegible], da [illegible] [illegible] due [illegible]. Sente i primi [illegible] della verità, comprende essere [illegible], [illegible] e gli [illegible] e i [illegible] di suo fratello [illegible], e [illegible] la tristezza nei [illegible] di sua sorella, e non [illegible] [illegible] la mano l'[illegible]. Vorrebbe esser preso per [illegible] e [illegible] per [illegible], o se apre la bocca in mezzo alla gente, [illegible], che [illegible], e [illegible] [illegible], e gli [illegible] [illegible]. Vorrebbe esser garbato e piacevole; e se capita in un salotto [illegible], urta in una seggiola, mette i piedi sullo strascico [illegible], e [illegible] [illegible] di [illegible]. Vorrebbe [illegible] [illegible] [illegible], offrire il suo cuore, sfogarsi; e scrive versi che [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] di mano, e [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible]

Leggiamo qualche tratto della *Lettera anonima*.

[illegible]

ma pulite e lustre, sulle quali, qualche volta, si ripassa la mano con piacere. Alcune lettere sono messe insieme con parole ritagliate da giornali e attaccate al foglio con la gomma: le parole oltraggianti, in caratteri più grandi, son tolte dagli annunzi di quarta pagina, in cui si vituperano i falsificatori. E queste, se non altro, le leggete senza fatica. Ma sono una razza indiscreta, veramente, quelli che vi scrivono quattro pagine di raspaticcio minutissimo, a righe ondeggianti, che si toccano e si attraversano, con la bella pretensione che voi vi leviate gli occhi per cavar fuori da quel arruffio le loro impertinenze come si cavano da un palinsesto confuso le frasi d'oro d'un classico greco o latino. La maggior parte, però, sono scritte in stampatello, e in queste vi conforta almeno il pensiero che il birbaccione ha faticato, oltre di che l'essere ingiuriato in quella forma grafica decorativa, che dà all'ingiuria un certo aspetto grave e maestoso d'epitaffio o d'iscrizione d'arco trionfale, vi salva in parte l'amor proprio. In alcuna di queste lettere la prima maiuscola è ornata di fregi calligrafici. Perchè mai? Voleva forse dimostrarvi lo scrittore che, nel disporsi ad ingiuriarvi, godeva di quella tranquillità d'animo che viene da una coscienza onesta. Se non è questo, è un'attenzione delicata.

Ed ivi anche, l'analisi dei sentimenti di chi manda una lettera anonima:

È l'immaginazione di queste torture che alletta il briccone a scrivere la lettera anonima. Ma il piacere ch'egli prova è molto complesso, o meglio, è una serie di piaceri, che egli assapora e rimastica per un certo spazio di tempo. Nell'atto di scrivere, è il godimento pieno e selvaggio della libertà di parola, è la soddisfazione di rompere per poco e di sentir cadere ai suoi piedi quell'intonaco di civiltà che per certuni è come una camicia di forza in cui si dibatte sempre il violento uomo primitivo, è la gloria di rifarsi una volta di tanti penosi sacrifizii, fatti alle convenienze sociali e alla paura, è la voluttà remotamente atavica di frugare con la penna a suo bell'agio nelle viscere d'un uomo come con la punta d'una freccia. Egli sfoga quasi un bisogno doloroso. Dicono: — È una viltà! — Ma a lui par quasi di difendersi, rigettando le ingiurie che gli fanno nodo alla gola, alleggerendosi dell'odio che porta ammontato sul cuore. E quando, dato uno sguardo d'intorno, ha gettato nella buca la lettera, incomincia per lui un periodo d'aspettazione piacevole, come pel cacciatore appostato che aspetta l'animale alla fossa dove cadrà in sua balìa. Egli sa il conto dell'ora in cui la sua bomba letteraria, posta nelle mani della vittima, scoppierà. Chi sa quante facce sogghignanti per aria, che noi incontriamo passeggiando, son facce di scrittori di lettere ceche che aspettano l'ora dello scoppio. L'ora è suonata. L'aguzzino si raffigura la scena. L'uomo del suo cuore rompe la busta tranquillamente, scherzando con la gente di casa. Che piacere è vedere il suo viso farsi intento, poi rimbrunirsi, poi illividire. Ah! come torce il foglio fra le mani, come si mangia

[illegible]

[illegible]

[illegible] negli *Amici* gli [illegible] che il De Amicis [illegible] *domatore*

O dunque naturalmente, senza [illegible] e senza [illegible] [illegible] [illegible]

grave e paterno, che ispira rispetto e simpatia a chi non li conosce intimamente. Moltissimi, che non hanno altra vena d'ingegno artistico, sono artisti veri nella maldicenza.....

E basterà ricordare soltanto lo stupendo capitolo dell'accompagnamento dell'amico morto al cimitero: *L'ultimo saluto.*

Si dirà che per lo più le descrizioni, le macchiette e le analisi psicologiche del De Amicis non lasciano un'impressione profonda. Gli è che l'impressione profonda è prodotta da ciò che ha grande intensità artistica o gran vigore di pensiero: dalla concentrazione delle immagini o dalla concentrazione delle idee, le doti che mancano al De Amicis. Il che non è una buona ragione per negargli le altre molte, ch'egli realmente possiede, e per le quali è stato, ed è, il più letto dei nostri scrittori moderni. Dovendo occuparmi di lui e non ritrovando più nella mia biblioteca parecchi dei suoi volumi che pure avevo già acquistati e non una sola volta (segno anche questo della rapida circolazione delle sue opere!) e non volendo ricomprarli tutti, ne ho mandato a prendere in prestito alcuni da una biblioteca pubblica. Gli esemplari recatimi erano in tale stato di consunzione e di unzione, che per igiene ho dovuto provvedermi subito dal libraio di quelli nuovi. Ma, nel guardare qua e là le pagine di quei mal ridotti esemplari, vi ho scorto continui segni ed esclamazioni dei lettori: *Bello! Grazioso! Vero! Carino! Sublime!* — Il *sublime* è un po' troppo, ed è dovuto al vostro calor giovanile, o ignoti lettori; ma di *belli* e di *graziosi* e di *veri* e di *carini* avete avuto ragione di seminare i margini di quei prediletti e tormentati volumi.

BENEDETTO CROCE.

LA FILOSOFIA IN ITALIA
DOPO IL 1850

I.

GLI SCETTICI.

I.

Giuseppe Ferrari e Ausonio Franchi.

(Cont. — v. fasc. precedente).

La *Filosofia della rivoluzione* non fa che sviluppare i germi di pensiero contenuti nel *Saggio sul principio e i limiti della filosofia della storia*, ma presenta pure una notevole differenza, della quale si spiega agevolmente la ragione psicologica, se si notano i diversi momenti della vita del Ferrari e della storia contemporanea, a cui le due opere appartengono. Il *Saggio* è scritto in Francia, con intendimenti di pura teorica, parecchi anni prima del 1848, quando pareva ancor tanto lontano il giorno della rivoluzione; e il Ferrari forse non ci pensava nemmeno. La seconda opera invece freme di guerra, scritta in italiano e in Italia, quando l'accoramento dell'impresa fallita incitava più forte gli animi alla riscossa: in un tempo e in un paese in cui anche gli scettici dovevano avere una fede. E come avrebbe potuto una filosofia negativa e demolitrice annunziarsi per filosofia della rivoluzione? La rivoluzione non è distruzione, ma rinascita: e non si rinasce che per vivere, e non si vive senza una fede. Ond'era naturale che nella nuova opera il Ferrari, non potendo negare le ragioni del suo scetticismo, e quindi dovendo pure insistere sull'affermazione delle insolubili antinomie della ragione, non insistesse meno su quel mistero, che era tuttavia indicato come quel solo punto in cui si possa fermare il piede in mezzo al generale oceano delle dubbiezze; era naturale che da questa mistica affermazione traesse partito, sviluppandola e ricavandone il contenuto della fede rivoluzionaria.

Tutta la prima delle tre parti, in cui anche questo libro è diviso, è critica e distruttiva. È intitolata: *Critica dell'evidenza;* e vi si dimostra che « lo stesso procedimento che ci promette la certezza, ci conduce al dubbio universale »; perchè, se si sottopongono tutte le nostre cognizioni all'impero della logica, son ritrovate tutte contradditorie e assurde; siccome il Ferrari a parte a parte chiarisce esaminando i concetti della natura, del pensiero, di Dio, del destino umano e della logica.

Il motivo costante di questa critica è nell'affermazione dei contrari che rende contradditoria la nozione d'ogni essere: lo stesso motivo del *Saggio*. Qui la critica vorrebbe essere sistematica e non è, procedendo anzi tra tutte le antinomie con quello stesso ordine logico con cui procede il celebre leone della ipotiposi leopardiana

Quale lion di tori entro una mandra...

Si direbbe fatto a posta per mostrare con l'esempio la vanità della logica. Si comincia dalla natura? ma viceversa, nella sezione dedicata ad essa si ficcano tutte le categorie della logica: genere e individuo, causa ed effetto, finito e infinito, essere e non essere. Dopo la natura e il pensiero, si assale Dio: è una gradazione ascendente? Si vuol distruggere prima l'edificio e poi la base? Ma allora prima sarebbe dovuto cadere il pensiero e poi la natura; e sovrattutto, Dio avrebbe dovuto essere il termine ultimo della critica; laddove alla critica dei concetti di Dio e de' suoi attributi segue nel Ferrari la critica del dovere e della felicità, nonchè della logica. È, come si vede, l'ordine del disordine; i capitoli e le discussioni si succedono arbitrariamente senza un disegno, neppure sbagliato. Il che suggerì al Fiorentino l'idea di quella critica: « Il Ferrari ha fatto incetta di ogni forma di scetticismo; ce n'è di tutti i colori; è un arsenale, dove le armi dell'età della pietra si trovano accatastate coi fucili ad ago »; sicchè il nostro scettico sarebbe incorso nell'errore di non distinguere antinomia da antinomia; di non vedere che ognuna di esse rampolla di certi presupposti filosofici, e prova soltanto contro quella data filosofia (così gli argomenti di Zenone contro il concetto del moto, presuppongono la dottrina parmenidea); e spostata dal suo luogo, perde ogni efficacia (1). E si dice che il Ferrari ringraziasse il Fiorentino della critica, e gli rispondesse: « Avete ragione » (2). E può

(1) *La filosofia contemporanea in Italia*. Napoli, Morano, 1876, pp. 42-3.

(2) Vedi ciò che si racconta nel volumetto *Onoranze a F. Fiorentino*, Napoli, A. Morano, 1885, pag. 107.

darsi che dopo 25 anni il Ferrari non si ricordasse più bene, distratto come s'era in lavori di diversa indole, delle intime ragioni del suo filosofare. Ma, ripensando il suo pensiero del '50, egli avrebbe potuto rispondere al Fiorentino, che appunto come le armi della pietra all'offesa son sempre buone, anche dopo l'invenzione dei fucili ad ago, così nella critica negativa gli argomenti di tutte le filosofie sono validi, a qualunque tempo appartengano. Giacchè tutte le filosofie di tutti i tempi presuppongono sempre una vita della coscienza che si può rivivere (donde l'interesse e il valore della storia), e non sono morti residui d'un organismo in frantumi. Se la critica d'una forma della coscienza ha valore contro questa forma, essa ha un valore perenne ed assoluto, perchè quella forma stessa della coscienza ha un valore perenne ed assoluto al quale la critica si contrappone. Certo, contro una tesi allo scettico basta un'antitesi sola; ma è alla molteplicità delle tesi, formatesi storicamente, che egli deve apprestare molteplici antitesi. Di qui per lui il vantaggio, che il dogmatico, costretto ad abbandonare la tesi nuova, non crederà di potere riparar nella vecchia. L'esigenza logica del Fiorentino nella sua verità è che ogni antitesi non valga se non contro la tesi di cui è l'antitesi; e il Ferrari non solo non ha mancato di conformarsi a tale esigenza, ma non poteva nemmeno non conformarvisi.

Il vero difetto non è storico ma logico: c'è l'arsenale, — il che non sarebbe un difetto, ma nell'arsenale ci vuole un ordine ragionevole, per cui le armi non siano ammassate, ma ordinate. E l'ordine manca, come s'è detto: manca appunto il sistema, in cui ogni tesi dovrebbe occupare il suo posto, e così quindi ogni antitesi, sicchè ogni tesi nuova fosse conseguenza della tesi e dell'antitesi precedenti. Altrimenti perchè, caduta una tesi, il sorgere d'una tesi nuova? Senza il sistema non c'è il processo, e la prima parola del pensiero dovrebbe anche essere l'ultima.

Ma, comunque, la corda toccata dal Ferrari è una corda vera, ed egli ne trae suoni acuti che si ficcano addentro negli orecchi e scuotono fortemente. Perchè il suo era ingegno speculativo e penetrante, sebbene sbrigliato e quasi selvaggio. E il concetto che egli lumeggia or da un aspetto e ora dall'altro con infaticabile insistenza, è profondamente vero, la contraddizione è immanente nel concetto stesso dell'essere, e come tutto è, tutto è contraddittorio. Ma da questa irreparabile contraddizione Giorgio Hegel lungi dell'essere trascinato nello scetticismo, era salito a nuove e più alte affermazioni del vigore della ragione, creando un vero *Novum Organum*. Che pensò il Ferrari dell'impresa hegeliana? Per quel che ne dice,

non pare che l'avesse studiata seriamente. Il giudizio ad ogni modo è negativo. Dopo avere tessuta la sua tela di antinomie, egli dichiara impossibile *penetrare al di là della contraddizione*, perchè ogni tentativo su questa via incontrerà sempre due ostacoli insuperabili (1). Infatti, *soppressa la logica*, non sarà possibile fissare un principio e un punto di partenza; nè segnare una via per cui procedere. « La filosofia, dice il Ferrari, si ridurrà ad un gioco più o meno ingegnoso e terribile, in cui la vittoria resterà, non alla verità, ma al più forte, voglio dire a colui che avrà sorpassato gli altri nella potenza di affascinare col misticismo o d'intervertire ogni concetto per mezzo della dialettica ».

Entrambi i vizi, del principio e del processo arbitrario, egli ritrova pertanto in Hegel. « Il suo punto di partenza è arbitrario, e lo sviluppo non è uno sviluppo ». *Infatti*, continua il critico e si accinge a dimostrare la vanità della dottrina hegeliana; senz'accorgersi, come accade in tutti i casi simili, che, mentre egli credeva d'aver sepolta per sempre la logica, questa era più viva di prima sulla sua bocca e nel suo stesso pensiero. Infatti, ammesso pure l'essere, che è il principio della logica hegeliana, da questo principio non è possibile procedere oltre con quella dialettica di antitesi e negazione di antitesi, escogitata da Hegel: perchè se l'antitesi dell'essere è il non-essere (e non può essere che il non-essere) la negazione del non-essere non può darci, come Hegel presume, il diventare; ma ci riconduce necessariamente là donde s'eran prese le mosse: all'essere. « Hegel, deducendo dalla negazione del non-essere il diventare, aggiunge artificialmente un nuovo termine a due termini che non lo contengono. Il diventare non è l'essere, nè il non-essere, nè la loro sintesi, le nozioni logiche dell'essere e del non-essere si limitano ad accusarlo di contraddizione » (2).

La critica zoppica perchè, provandosi a rovesciare il processo della logica hegeliana, la combatte con un criterio inferiore, che questa logica dichiara di aver superato; e cade perciò nello stesso errore di chi contro il sistema eliocentrico adducesse la testimonianza dei sensi, che è favorevole al geocentrico. Ora, come l'astronomo può ridersi di chi gli opponga il sorgere e il tramonto del sole, così l'hegeliano può ridersi della contraddizione, che, secondo il Ferrari, l'essere e il non-essere imputerebbero al diventare: poichè è appunto

(1) *Filosofia della rivoluzione*, vol. I, pp. 181 e sg. L'edizione citata è sempre la seconda, del 1873 (non 1875 come per errore fu stampato a pag. 87 n. 1).
(2) I, 185.

questa contraddizione che può esser generata dall'opposizione del non-essere all'essere, e arbitrio sarebbe, per evitare la contraddizione che da quei termini scaturisce ineluttabilmente, riaffermare la identità dell'essere che è stata negata.

Ne maggior penetrazione del pensiero hegeliano dimostrano le altre osservazioni. È vero, egli dice, che la natura cambia per negazioni di negazioni, che sono sempre nuove affermazioni. Ma c'è una gran differenza tra la negazione dialettica e la negazione positiva. La prima è una contraddizione pura e semplice in cui il sì e il no si bilanciano, e restano eternamente; la loro opposizione è sterile, e se si nega un termine resta l'altro. La seconda, invece, non è mera negazione, « ma la sostituzione d'una cosa ad un'altra per cui [la natura] oppone al feto il neonato, al neonato il fanciullo, al fanciullo l'adolescente, all'uomo il cadavere, al cadavere la cenere del sepolcro » (1). Questo è vero processo, che non torna mai alla posizione di prima. « Il sillogismo hegeliano si sviluppa in aria, e la natura si sviluppa coi fatti; il sillogismo hegeliano è metafisico, e la natura è fisica; il sillogismo hegeliano opera sul vuoto, sulla negazione delle antitesi, la natura opera sulle realtà, emettendo tesi sempre nuove, voglio dire creando esseri sempre nuovi » (2).

Tutto questo dimostra che il Ferrari non solo non aveva meditato la *Logica* di Hegel, ma ignorava perfino le ragioni del suo idealismo. Nessuna antitesi, per Hegel, è la negazione assoluta della tesi: anzi la nega in quanto la contiene, proprio come l'adolescente contiene il fanciullo, e perciò è anch'essa negazione positiva. E altrimenti come sarebbe processo dalla tesi? Essa è negazione rispetto alla tesi precedente; ma appunto per ciò è una nuova posizione. Lungi poi dal contrapporsi alla fisica, la metafisica hegeliana non vuol essere che il midollo della fisica, sì che le categorie della logica corrispondano precisamente allo schema della natura.

Ma perchè cominciare dall'essere piuttosto che dal non-essere? Chi ci dice che dall'imperfetto si deve procedere al perfetto, anzi che supporre una natura edenica primitiva? Il punto di partenza è arbitrario (3). — Anche questa obbiezione ci attesta che il Ferrari studiò poco e meno intese l'hegelismo. Perchè l'essere prima del non-essere? Perchè questo presuppone quello, e quello non presuppone questo, perchè, volendo filosofare, non si può rinunziare alla logica filosofica. E non aveva lo stesso Ferrari dimostrato ne' *Essai* di soli otto anni innanzi, che l'essere è la prima idea logica, quella da cui l'in-

(1) I, 188. (2) I, 189. (3) I, 190.

telletto non può spogliarsi, e che è per ciò il fondamento e il principio del suo processo logico?

In verità, queste critiche hanno più del sofistico che dello speculativo; dimostrano più l'interesse di provare una tesi, che lo spassionato amore del vero. Non che il Ferrari non le facesse in buona fede; ma egli è che portava nella ricerca una veemenza che gli turbava e offuscava l'occhio della ragione. Tutto l'andamento delle sue dimostrazioni, faticoso e sforzato, ne è un indizio manifesto.

La precocità dell'ingegno aveva spinto il Ferrari a filosofare, ad affermare prima che si fosse munito d'una sufficiente preparazione storica: donde una prosunzione, che, congiunta a una grande ma disordinata vivacità d'immaginazione e a una rara prontezza d'intuito, gli fece troppo presto assumere una posizione, oltre la quale non gli fu più possibile di nulla vedere, mentre possibile gli parve di mantenerla e difenderla con ogni sorta di argomenti contro ogni sorta di argomenti.

Dunque, falso l'hegelismo nel metodo e nel principio. « Niun filosofo, conchiude il Ferrari, niun filosofo, tra i moderni, ha eguagliato il genio di Hegel; niuno è stato di lui più ardito, più preciso, più intaticabile nella invenzione metafisica: siamo presi d'ammirazione nel considerare quest'uomo, che, senza ristarsi mai, si apre la via a traverso l'impossibile; egli è sempre solo, ed esce sempre grande da una lotta disperata; egli è sempre vittorioso tanto da renderci attoniti ». Insomma, anche il Ferrari sarebbe stato tra i seguaci di Hegel, se avesse potuto capacitarsi del principio, che la sintesi dei contrari è la vita e non la morte del pensiero.

***

Ma, escluso l'hegelismo, egli naturalmente non vede altra possibile filosofia costruttiva, altro possibile intendimento razionale del reale. La conclusione non può essere che lo scetticismo e il riconoscimento del mistero. È impossibile, dice il Ferrari, passando alla seconda parte della sua opera, lottare contro il dubbio universale, nè vincerlo, nè dimenticarlo: « non ci rimane che ad evitarlo, a fuggirlo, riparandoci sul campo stesso ove la natura ci chiama » (1). È il modo e curioso. Donde il dubbio? La critica distrugge quel mondo, di cui siamo certi prima d'imprendere il lavoro della critica. Ma lo distrugge veramente? A questa distruzione tutto soprav-

(1) I, 195.

vive, perchè dopo e nonostante la critica che ci mena a dubitare di tutto, noi continuiamo a vivere, e perciò a credere, ad esser certi del mondo che ci circonda, e a cui si riferisce ogni forma della nostra attività. « La guerra universale di tutte le cose e di tutti i pensieri è stata inoffensiva; nessun oggetto è sparito, nessun fenomeno svanito ». La logica è il principio dello scandalo: bando, dunque, alla logica. Sottomettiamola alla natura! Allora dubbii, contraddizioni, assurdità saranno confinate in una sfera esterna a quella della nostra azione. Nè il partito è arbitrario: perchè è tanto vero che le cose non obbediscono alla logica, che la logica presuppone le cose, che ne sono il contenuto. Dunque il mondo è, in quanto *rivelazione della natura*, e la logica vien dopo, nè può infirmare l'esistenza di ciò che la precede, come non può spiegarsela. Il genere umano ha sempre capito che il mistero è alle origini, che le origini ci sfuggono e devono restare nel seno dell'eterno: solo che alla rivelazione sovrannaturale bisogna sostituire quella della natura. « Non scelta a capriccio, essa ci invade e ci trascina nella sua corrente, costituisce l'esser nostro, ci dà la volontà, la ragione ». Il dubbio rimarrà invitto, ma non potrà toccare se non la realtà metafisica: la regione trascendente, dice il Nostro, ove si formano i mondi, non quel mondo delle apparenze in cui la natura si manifesta, e in cui l'uomo vive indipendentemente dalla logica.

E il Ferrari si accinge quindi a seguire questa manifestazione della natura, che è triplice: rivelazione degli *esseri*, rivelazione della *vita* e rivelazione *morale*.

Le apparenze sono criticabili dalla logica, ma restano in sè indistruttibili: l'ombra esiste quanto la luce, le immagini del sogno sono tanto incontestabili quanto gli spettacoli della natura. Ogni apparenza è una realtà. L'errore non proviene mai da ciò che apparisce, ma dalle congetture, dalle ipotesi, dalle aggiunte logiche che noi facciamo a quel che apparisce, e si rettifica infatti con nuove osservazioni delle apparenze. Dubitare della realtà delle apparenze, è proporsi un problema artificiale e falso: è presupporre arbitrariamente una realtà trascendente alla quale paragonare l'apparenza, e considerar questa « come il segno, come l'indizio d'una cosa sconosciuta ». Ma questo *quid* ignoto è una creazione di quella riflessione, che si trascina nell'assurdo.

Se non si deve distinguere l'apparenza dalla realtà, non si può cercare donde vengono le apparenze. *Si manifestano, dunque sono* [1].

(1) I, 200.

Nulla è da cercare, nulla da apprendere al di là dell'apparenza. — Non havvi perciò criterio della verità: ogni apparenza è criterio a sè: tutte le verità sono irriducibili e inverificabili.

E il vero metodo consiste nell'accettare tutte le apparenze, e resistere alla logica, impedire anzi che questa pigli piede e guadagni terreno. Restar *servi* del fenomeno: *credo quia absurdum*. La natura s'impadronisce della logica e la soggioga, costringendola ad ammettere l'illogico, il logicamente impossibile.

La contraddizione, però, a cui bisogna assoggettarsi, è la contraddizione *critica*: ossia la contraddizione che la logica in quanto critica della logica naturale discopre nelle manifestazioni della natura già imposte al pensiero dell'uomo: contraddizione insolubile, eterna, senza uscita e senza speranza. Ma c'è una contraddizione diversa a cui la mente non può nè deve arrestarsi, e nel cui scioglimento è la condizione e il principio della scienza: la contraddizione *positiva* che nasce dal negare le conseguenze della logica sottoposta alla rivelazione, ossia dal sottoporre la rivelazione alla logica, dal *porre* la contraddizione nel seno stesso della natura, facendo, per esempio, la terra mobile e immobile, perchè ora ci apparisce mobile e ora immobile. Bisogna distinguer bene queste due contraddizioni: una termine della scienza, risultato della logica in quanto si ritorce sulla natura; l'altra errore o dubbio transeunte, individuale e meramente soggettivo, che vien sorpassato per lo stesso potere della rivelazione naturale, con l'aderire alle apparenze, che non sodrono mai di tali contraddizioni. « La contraddizione critica esce dalla logica, che domina la natura; l'altra dalla natura che domina la logica » (1). La soluzione (immaginaria e falsa) delle contraddizioni critiche crea la metafisica, eterno lavoro di Sisifo affaticantesi indarno in un'impresa fatalmente impossibile; la soluzione naturale delle contraddizioni positive dà la fisica, — che è la vera scienza. Se si confondono le due antinomie, la metafisica si mescola con la fisica.

Il mondo moderno comincia con la separazione della fisica dalla metafisica, con l'appello all'osservazione dei fatti e della natura: separazione a cui Galileo e Newton si mantennero felicemente fedeli. Ma la riforma fu più empirica che scientifica; giacchè, non essendosi distinte le due specie d'antinomie, rimase una speranza, e si rinnovarono più volte poi i tentativi di risolvere le antinomie critiche, riuscendo così a introdurre nuovamente la metafisica nella

(1) I, 213.

fisica. La metafisica deve perire, perchè la fisica possa vivere; e questo non è possibile che ad un patto: che si tengano nettamente distinte le due antinomie, la critica e la positiva.

Nessuna espressione più rigida del cosiddetto *positivismo*. « Per la critica tutto è possibile, tutto è impossibile: gli angeli possono esistere come gli uomini, contraddittorii quanto gli uomini... L'eucaristia ci amministra dessa la carne e il sangue sotto le forme del pane e del vino! Questo miracolo non è più prodigioso che il miracolo della qualità che si unisce alla sostanza. Sotto l'impero della logica non si nega nulla, perchè si nega tutto; non si prova nulla, perchè si prova tutto. Il Cristianesimo potrebbe essere materialmente vero, benchè logicamente impossibile; è l'apparenza, è la storia, è la natura che distruggono il Cristo del pari che la fenice » (1).

I fenomeni appariscono, dunque sono: i fenomeni si rassomigliano e le loro somiglianze formano i generi. Il genere è in contraddizione con l'individuo: ma apparisce, dunque è. Ma esso non è che dove apparisce: apparisce negl'individui, e perchè è negl'individui, *in re*, e perisce con gl'individui. Le rivoluzioni cosmiche, rinnovando le razze e la vegetazione, mutano i generi, e se ne contano a migliaia spenti per sempre. Han torto i realisti quando ammettono gli universali per sè *ante o post rem*, han torto i nominalisti, quando negano gli universali *in re*, rifiutando l'esistenza del genere che pei Ferrari è *un fatto incontestabile* (2), per la ragione detta.

Ma in questo punto il pensiero del Ferrari oscilla tra le due opposte tesi senza una risoluzione definitiva. Così egli combatte i sensisti, che con la generalizzazione vogliono trarre il genere dagl'individui, accusandoli di capovolgere l'errore degl'intellettualisti a cui si opponevano. « Se voi generalizzate, — ei dice loro — si è perchè i generi esistono; se classificate gli oggetti, si è perchè le classi esistono: senza i generi vedreste solo individui, senza la sostanza l'apparenza della sostanza non si offrirebbe all'intelletto, l'essere non si manifesterebbe in mezzo agli esseri » (3). E dà ragione a Kant di aver rivendicato l'apparire del genere, ossia il valore oggettivo, nella sfera puramente fenomenica delle categorie. Ma poi se la piglia cogli eclettici che fondano la loro metafisica sul valore oggettivo dello spazio e del tempo, della causa e della sostanza, e specialmente col Cousin, il quale, « col cuore palpitante d'ipocrisia, ci *mostrò* Dio nella sostanza, affinchè lo spettro della religione

(1) I, 215. (2) I, 225. (3) I, 243.

comparisse nel seno della filosofia » (1); e afferma la causa non esser che il genere delle cause, ossia delle operazioni diverse degli esseri: lotta, combattimento, alterazione, gravitazione, affinità, generazione, vivere, morire, nascere, perire, apparire, scomparire. Sicchè la causa sarebbe un nome; e neanche potrebbe affermarsi come reale (d'una realtà, s'intende, sempre apparente) quel *quid* per cui tutte queste cause o operazioni diverse si rassomigliano, e in cui tutte convengono, ossia quel genere, che pure si dice che è, in quanto appare. Se fosse veramente, dovrebbe essere qualche cosa di differente dagli individui come tali. E ora dalle parole del Ferrari parrebbe che egli propenda verso questa sentenza; ora verso la contraria.

Così, nella sua critica del materialismo, egli si appoggia sul concetto nominalistico dell'universale, notando che la materia propriamente detta non è se non il genere delle materie. Una delle apparenze fondamentali della materia è la diversità delle materie prime, che spetta alla chimica di noverare: tutte irreducibili. Vi sono esseri immateriali? Sì, quando appariscono. È immateriale, per esempio, l'unità dell'organismo, intangibile in sè, benchè si possano toccare le parti che la costituiscono. Ma quando muore, cessa di essere: « il disparire della sua apparenza lo uccide » (2). Immateriali per ciò sono alcune apparenze della stessa materia; e il materialismo si fonda su un concetto astratto della materia, è una metafisica non meno dello spiritualismo.

Nella critica invece del soggettivismo della categoria kantiana il Ferrari si dimostra un aperto realista. Kant, secondo l'acuto filosofo milanese, anzi che evitare il difetto di Descartes e quello di Locke, come ordinariamente si pensa, avrebbe riunito in sè il difetto dell'uno e il difetto dell'altro. Descartes, invece di starsene alle apparenze, voleva dedurre dalle idee le sensazioni, forzare la contraddizione critica del genere e dell'individuo, incorrendo perciò nella metafisica. Locke, per la ragione stessa, si propose la tesi contraria, e cadde anche lui nella metafisica. Kant infine, opponendosi all'intellettualismo cartesiano col riconoscimento del valore della sensazione, e all'empirismo lockiano col riconoscimento della funzione intellettuale, era incorso in una doppia metafisica, ricavando le cognizioni dal senso e dall'intelletto, e quindi facendo dipendere l'individuo anche dall'intelletto, e il genere anche dal senso; senza vedere nè sospettare mai la correlazione irriducibile delle idee e delle sensazioni, dei generi e degl'individui.

(1) I, 247. (2) I, 262.

La rivelazione degli esseri, — dice il Ferrari, — si raddoppia in noi, tanti pensieri in noi, quante cose fuori di noi. L'intelletto è lo specchio della natura. « Le cose della natura si dividono nelle due grandi classi degli individui e dei generi; hannovi dunque nel pensiero gli individui e i generi, cioè le sensazioni e le idee » (1). Tra idee e sensazioni una barriera insormontabile, tale barriera apparisce, dunque è.

La cosa è più facile a dirsi che a pensarsi, ma, comunque, è molto sbrigativa. Quale argomento non si spunta contro il fino acchiato dell'*apparisce, dunque è?* Questa è veramente una chiave, che apre tutte le porte. Perciò, se l'autore s'è dimenticato di dirci in qual modo la doppia realtà, individuale e generica, venga a rispecchiarsi nel pensiero, bisogna bene immaginarsi che il modo sia tutto in quelle parole prodigiose: apparisce, dunque è, salvo a precipitare nella metafisica, chi voglia saperne di più.

Quel che vi ha di profondamente vero nella intuizione del Ferrari, — ma risale fino ad Eraclito, o almeno ai sofisti che direttamente ne derivano, — è col flusso perenne della realtà quello parallelo del pensiero, che è poi il motivo della profonda critica hegeliana dell'intelletto astratto; ma in questa intuizione egli non vede così chiaro da discernere l'intimo rapporto tra individuo e genere, tra senso e intelletto, che gli restano innanzi come una doppia manifestazione del reale. Se la realtà è ciò che apparisce, uno può essere l'apparire, una la realtà, una la manifestazione, donde perciò la duplicità? Risponderà il Ferrari *apparisce, dunque è*, ma non basta.

Ridotto lo spirito a uno specchio del reale esterno ad esso, la logica doveva costringere il Ferrari a negargli ogni elemento essenziale, *a priori*. E la rosminiana idea innata dell'essere, ammessa nel *Essai*? Il Ferrari vorrebbe distarsi di questo residuo della metafisica, e rompere quest'altro filo che potrebbe legarlo a quella filosofia sconfitta, alla quale si contrappone la filosofia della rivoluzione, e rendere così più coerente questo suo fenomenismo oggettivistico; ma dice e disdice sì da non lasciar cogliere chiaramente il suo pensiero: « Se tutte le idee, — egli scrive, — sono acquisite, ve ne hanno di acquisite nell'atto stesso in cui si acquistano le prime sensazioni; e sono le idee del tempo, dello spazio ed altre, *soprattutto l'idea dell'essere*, contemporanea della prima sensazione » (2). In quel *soprattutto* indeterminatissimo suona incerta la voce della

(1) I, 276. Cfr. I, 273. (2) I, 289.

vecchia coscienza filosofica, che l'autore s'affretta tosto a correggere, insistendo sul concetto già espresso della semplice contemporaneità di cotesta idea dell'essere con la prima sensazione acquisita. Tutto il periodo rivela un dramma che si svolge o, dicasi, un conflitto che si combatte, quasi inconsciamente, nell'intimo di questo spirito speculativo. Il quale, quasi per dissimulare tale conflitto, e insieme il mutamento che avviene intanto delle sue idee precedenti, soggiunge: « Quest'ultima idea può considerarsi innata, non perchè lo sia veramente, non perchè sia negato agli oggetti di trasmettercela, non perchè l'esperienza la supponga; l'essere è innato solo nel senso, che trovasi contemporaneo del pensiero » (1). Dove, se le parole non stessero a velare anzi che a svelare il pensiero, non si potrebbe vedere che questo costrutto: che l'idea dell'essere può considerarsi innata, non perchè sia tale, anzi — perchè non è. Se essa, infatti, è contemporanea del pensiero, ma *acquisita* (acquisita, come dice il Ferrari, nell'atto stesso in cui si acquistano le prime sensazioni), come può dirsi innata? Tanto varrebbe dire che il bianco è nero! Che se per primo acquisito il Ferrari intendesse la funzionalità della mente, questa funzionalità bisognerebbe darla per originaria; se intendesse qualche cosa come l'*acquisizione originaria* di cui parla il Kant nella sua risposta all'Eberhard, questa acquisizione sarebbe presupposta dalla esperienza; ciò che egli nega.

Anche nella *Filosofia della rivoluzione* il movimento del pensiero riducesi al giudizio; ma qui il giudizio è « una specie di meccanica intellettuale »: servo del fenomeno, esso si limita alla esatta ripetizione del moto delle cose. L'errore è impossibile finchè ci atteniamo alla rivelazione diretta, dove tutto è vero. Esso nasce quando il pensiero si ferma mentre la realtà cammina. « Nel momento in cui penso, la natura cambia, si àltera, non è più quella delle mie ricordanze; invece d'essere da lei cattivato, voglio cattivarla, renderla immobile, eternarla; quindi il mio pensiero invecchia dinanzi all'eterna giovinezza di una natura sempre nuova »; ed ecco l'errore. È la dottrina stessa di Gorgia; ma questi era coerente a sè, negando la possibilità della conoscenza vera; il Ferrari invece, distinguendo conoscenza vera e conoscenza falsa, spezza con le proprie mani quell'arma dello scetticismo che ha impugnata.

Ciò non gl'impedisce tuttavia di affermare, sospinto dallo spirito che lo anima, che « un sistema essendo dato, tutti i sistemi sono possibili » (2): la verità è meramente relativa e si muove di

(1) Ivi. (2) I, 297.

quello stesso moto perenne che è proprio della natura che vi si rivela. Il Ferrari non sospetta nemmeno, che se la verità si muove, se il pensiero si ha da muovere, il criterio del vero non può consistere altrove che nello stesso pensiero; e non vede nemmeno che l'apparire stesso, in cui egli una volta vede e una volta non vede questa misura della verità, è esso stesso un elemento soggettivo, ossia un atto del pensiero, e perciò una rivelazione di questo anzi che della natura, ch'egli proietta innanzi al primo, come sua norma e regina. — Anzi che la filosofia della rivoluzione, questa pare spesso la rivoluzione della filosofia!

***

La rivelazione delle cose si raddoppia per una seconda rivelazione che è quella della *vita:* secondo grado della rivelazione naturale. Ma che è questa vita? Per vita il Ferrari intende il fatto psicologico, il sentimento che dà colorito e conferisce pregio e valore alle cose, differenziandole; donde il volere. Anche questa vita domina la logica senza nemmeno sospettare le contraddizioni che genera. La rivelazione degli esseri ci dà le conoscenze; la vita suscita le azioni, il *fatto.* Ora come le conoscenze presentano alla logica antinomie insormontabili, così pure la vita determina azioni inesplicabili con la logica del sentimento. V'ha dolori che ci son cari, consolazioni volgari che ci nauseano; ma la vita decide, e il fatto obbedisce, e sia pure assurdo quanto i pensieri. L'azione non è mai la conseguenza del calcolo prudente dell'intelligenza che sceglie tra il bene e il male; e tante volte questa scelta alla stessa intelligenza apparisce impossibile. Ma gli astratti dilemmi della ragione svaniscono sotto l'impero della rivelazione vitale: la vita sceglie per noi; e siamo spinti alla felicità. Unica regola delle tante e sì diverse condotte degli uomini, è la vita « quale si desta in noi, in presenza delle cose, in presenza delle nostre proprie idee » (1).

Tutti i piaceri, motivi all'operare, si contraddicono; e la contraddizione non è superata che dalla rivelazione naturale, la gran dominatrice del pensiero logico: in questo caso della vita. Questa è perciò un istinto, anzi più istinti, secondo il Ferrari, che un'aritmetica misteriosa combina e trasforma. E quest'aritmetica egli dice *ritmo della vita,* qualche cosa di molto simile al *Wille* dello Schopenhauer.

(1) II, 17.

In questo ritmo è l'essenza dell'uomo, e l'intelligenza non è che suo strumento. Esso determina i fini, e l'intelligenza obbedisce, subordina i mezzi allo scopo e così attua le intenzioni. Questa è un meccanismo tutto a servigio del ritmo della vita. E pel ritmo della vita l'uomo si distingue dagli animali, non per la ragione, che è comune a quello e a questi; i quali non mancano della percezione, nè della memoria, nè della facoltà di giudicare, perchè già questa è presupposta dalla percezione; nè delle funzioni più elevate della ragione. Infatti per intenderle, per indovinare le cagioni del loro agire, a noi tocca d'indurre, di dedurre, di supporre in loro quello che avviene in noi quando operiamo (1). Ma essi hanno anche i generi, senza i quali non potrebbero giudicare; e tutte quelle nozioni *a priori*, che si credono necessarie al giudizio; e perfino la nozione della giustizia, poichè essi allevano la loro prole e noi li possiamo ammaestrare con le pene e le ricompense.

È il più alto ritmo vitale che distingue l'uomo dagli animali inferiori: è la più alta mira posta all'attività di quello, che genera in lui un meccanismo più complicato. L'istinto animalesco è limitato, preciso, infallibile: e si serve perciò di una ragione *quantitativamente* inferiore; il ritmo umano ammette una latitudine vastissima di valori; e si serve quindi di una ragione quantitativamente *superiore*.

Nel ritmo della vita s'alternano due istinti antagonistici: l'ispirazione del bene e quella del male: e chi sceglie nella grande alternativa è sempre il ritmo, che crea e domina la società.

Vico aveva detto che la Provvidenza divina « delle passioni degli uomini tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali viverebbono da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili, per li quali vivano in umana società »; sicchè il mondo delle nazioni, di cui pure è fabbro l'umano arbitrio, riesca ben altro che questo non vorrebbe: con la castità dei matrimoni e il sorgere conseguente delle famiglie invece della venere bestiale; e lo scattar della libertà popolare dallo stesso costituirsi e consolidarsi dell'autorità dei nobili sui plebei; e lo sfasciarsi delle monarchie quando

(1) Questa non è una delle grandi incoerenze del nostro filosofo; il quale, dopo aver detto che l'uomo è determinato dal ritmo della vita e non dall'intelligenza, qui, per fare del ritmo vitale una prerogativa umana, non dubita di dir delle bestie. « esse esitano, dunque deliberano: esse decidonsi, dunque ragionano » (II, 21); supponendo, evidentemente, che le determinazioni provengano dal deliberare e dal ragionare, cioè appunto dalla intelligenza.

più si vogliano confermare e perpetuare e il risorgere a nuova vita delle nazioni, quando si sian volute disperdere, essendosene salvati gli avanzi nella solitudine.

E il Ferrari, ispirandosi probabilmente, benchè se ne diparta gran tratto, alla dottrina del suo Vico, dice che « nell'individuo le funzioni istintive si armonizzano, senza ch'egli se ne accorga, per vegliare alla sua conservazione: mangia per soddisfare alla fame, e le sue forze si rinnovano; ama per amare, e la sua specie si propaga; la collera è involontaria, ma ci difende; l'amicizia è disinteressata, ma ci procaccia difensori.... Lo stesso fenomeno si ripete nella società. Non ispetta all'intelligenza il fondare la società, nè il formare le diverse funzioni dell'industria, nè il distribuire le vocazioni, nè il creare i caratteri; essa si limita ad accettare la rivelazione dell'istinto, le passioni, i sentimenti che traduconsi ad ogni istante in forme meccaniche, le quali variano indefinitamente nella direzione, nell'intensità ». Come poi si coordinano queste forze? Chi dà la formula sociale? Essa vien suggerita da una rivelazione interna. Come c'è l'artista dato dalla natura, così c'è pure il politico, che è tratto dalla sua stessa natura a prendere il suo posto, perchè predestinato al comando, ad assegnare a ciascun istinto la sua funzione, a ciascun uomo la sua missione, attuando l'ordine occulto che è nel fondo delle moltitudini. Dimentica sè perchè la città si fondi, « e perchè ogni pietra vivente prenda il suo posto nell'edificio della civiltà » (1).

Non havvi, dice il Ferrari, non havvi adunanza sì piccola, sì rude che non trovi il suo Orfeo. Quando è giunto il momento, apparisce il genio politico, che opera come un poeta; sì che tutto di lui si discute, atti e parole, tutta la condotta; ma ciò che sfugge al ragionamento è il politico stesso: « la rapidità del suo imaginare, la prima vista, il giudizio, la fermezza del carattere ».

Ogni sistema sociale perciò è un prodotto irrazionale, un *sistema mistico*. Il ritmo della vita si attua ne' vari sistemi mistici. E come non si può spiegare l'antinomia del genere e dell'individuo, così non può spiegarsi quella del ritmo e del sistema: donde la varietà dei sistemi mistici, dato l'unico ritmo vitale? La risposta non potrebbe essere che metafisica, e noi dobbiamo tenerci nella fisica. La varietà dei sistemi mistici apparisce, come l'unità del ritmo vitale. Ma se apparisce, è. E questo deve bastare.

***

(1) II, 33.

La morale è il terzo grado della rivelazione naturale. Dal fondo del nostro essere sorge con l'autorità di un fatto primitivo, *sui generis*, la tendenza morale, lo spirito di sacrifizio, il bisogno della abnegazione, che s'impone con la stessa forza irresistibile dell'istinto egoistico. « Il patriziato più iniquo trova uomini che lo difendono, eroi pronti al martirio per la causa dell'iniquità » (1). Lo stesso re, uomo eminentemente egoista, potrà diventare l'uomo più eroico del regno, se lo stato correrà pericolo. Perchè? Il perchè sfugge alla ragione; ma è nella natura. Non è possibile sfuggire alla legge del sacrifizio, ed essere assolutamente egoista o assolutamente vile. « La stessa religione non basta per fermare l'impeto della rivelazione morale. Il credente bestemmia, quasi compiacendosi di sfidare il suo Dio ». L'obbligazione della moralità è data dalla stessa rivelazione: poichè essa c'investe e ci signoreggia. Ma donde questo principio, che ci obbliga? Indagine di logica cavillosa e ribelle! L'autonomia lo metterebbe al livello del nostro egoismo; l'eteronomia lo renderebbe estraneo a noi e impotente; *esso discende dalle regioni dell'impossibile; pure esiste, ci domina dalla culla, ci segue fino alla morte, e sorge dal fondo di ogni interesse* (2). Il dovere non si spiega, non si giustifica con l'intelligenza; perchè non si potrebbe se non per similitudini meccaniche, se non presentandosi come mezzo subordinato a un fine. Ma così svanisce l'essenza del dovere, e si viene a identificarlo con l'interesse: « e quando lo scopo non può esser raggiunto, dispensaci dal metter mano ai mezzi » (3).

La stessa rivelazione morale determina le condizioni della moralità: la libertà, il merito e la sanzione. Essa pure determina la ragione, non logica, ma reale della moralità: che è l'utile, l'interesse. Il delitto non è delitto quando non nuoce ad alcuno, e la virtù scompare quando non serve a nulla. Non che la virtù sia generata dalla intelligenza, calcolatrice dell'utile; perchè, come si è visto, il Ferrari combatte questo concetto. L'interesse non è proposito nostro; esso è *fatalmente prestabilito dalla natura*, e noi non siamo i signori del mondo: la natura è autrice del piacere e del dolore; essa spinge alla famiglia, alla società, essa crea l'industria, il commercio e i mille bisogni della civiltà. « L'interesse è fatale, più forte della ragione, più potente della volontà (4) ». E l'interesse naturale misura la giustizia. Muta l'interesse, e muta il dovere: ogni

(1) II, 91-2. (2) II, 95-6.
(3) Questa è la critica kantiana dell'eudemonismo: critica insuperabile.
(4) II, 102.

sistema morale ha valore circostanziato e storico. Provatevi a giudicare Attalie coi dettami dell'umanità evangelica, e cadrete nel ridicolo della parodia.

Il diritto è la difesa della morale, ed è perciò meramente negativo. L'uomo isolato non ha diritti, ha il suo destino, che egli attua con la moralità, e solo quando altri gl'impedisca le azioni, che derivano dal suo destino morale, sorge il suo diritto. Il diritto perciò suppone logicamente la morale, ma questa può logicamente stare senza di quello.

Ora il principio stesso del diritto è la libertà, condizione e forma della moralità. È la libertà, come diritto di tutti, è insieme uguaglianza. Ma l'uguaglianza non devesi considerare astrattamente, perchè nel fatto la libertà di due uomini si attua in gradi diversi, e l'attività dell'uno sorpassa quella dell'altro, e uno è libero dominando, l'altro servendo. Ma come la libertà è un'ispirazione naturale, ognuno è pienamente libero, se è libero nella sfera della sua ispirazione fin dove egli sente di dover esser libero. *Consentienti non fit injuria.* Se cresce il sentimento giuridico della libertà, cresce il diritto della libertà. La libertà è il diritto dello stato di natura; la eguaglianza si attua lentamente collo svolgersi ed innalzarsi del sentimento de' propri diritti.

La proprietà è una conseguenza della libertà: se sono libero, posso impadronirmi delle cose alle quali arriva la mia forza, e affermare il diritto d'uso e d'abuso. La libertà non ha limiti. « Il proprietario ha il diritto di affamare il genere umano » (1).

Ma nello stesso principio della proprietà sta la sua critica: la libertà del ricco è la stessa libertà del povero; quello stesso diritto per cui sorge la proprietà di un individuo, appartiene a tutti gli altri individui: sicchè il fondamento della proprietà è pure il fondamento della comunanza universale. L'eguaglianza e la libertà sono in stridente contrasto.

Proudhon s'impadronì dell'antinomia tra proprietà e comunanza, e la gettò in piazza a spavento dei ricchi (2). Ma la sua antinomia, dice il Ferrari, non conosce il metodo che la genera, e quindi giunge a una conclusione che ha il gravissimo difetto di essere logica: non c'è equazione tra la proprietà e i suoi titoli, dunque niente proprietà. E allora neghiamo che il fanciullo diventerà uomo, perchè il fanciullo non è uomo. Per combinare proprietà e comunanza bisogna, dice il Ferrari, voltare le spalle alla loro contraddizione, e

(1) II, 132. (2) II, 139.

attenersi ai fatti giuridici quali appaiono. C'è una rivelazione morale che attesta il diritto di proprietà e la consacra al rispetto: cercargli un fondamento razionale, è assurdo: la proprietà nasce dall'istinto: appare, dunque è. Ma la proprietà, nascendo dalla libertà, è naturalmente limitata dalla libertà degli altri, dall'uguaglianza: beninteso, non dall'uguaglianza astratta, che non esiste, ma dall'uguaglianza qual'è sentita, quale si rivela dal ritmo ineluttabile della vita, dalla libertà, insomma, che i nostri simili recano in atto, e che crea il *diritto di necessità*. L'uguaglianza combatte *storicamente* la libertà; e la comunanza combatte la proprietà. Ogni rivoluzione è opera della necessità a favore della comunanza invocata dalle moltitudini eslegi.

Ma la proprietà non sarà mai abolita, nè la comunanza sarà mai attuata; perchè le contraddizioni sono tutte insolubili. Tuttavia proprietà e comunanza insieme, come si rivelano naturalmente, danno l'*invincibile ideale di una legge agraria universale* (1). Donde l'abolizione dell'istituto dell'eredità (2).

Così l'antinomia tra libertà e sovranità non si risolve mai assolutamente; ma la rivelazione ci mostra un continuo progresso verso una sovranità popolare, verso « un governo di noi per mezzo di noi » (*self-gouvernement*) in cui gl'istinti della vita sieno soddisfatti. Questo progresso storico è parallelo alle progressive conquiste dell'uguaglianza sulla brutale libertà. In generale non v'ha astratto diritto: il diritto nasce col fatto: il dominatore ha diritto di dominare finchè il dominato non insorge. Il diritto è la vita.

Ecco la filosofia della rivoluzione. Questa non è dottrina di scettici, che non credono a nulla e incrociano inoperosi, perchè sfiduciati, le braccia sul petto: ma è dottrina da combattenti: che addita degli ideali, come l'essenza stessa della vita, e incita con sicura voce a conquistarli. Questa dottrina non nega, ma afferma, e non pone il bene, la libertà, l'eguaglianza in un mondo trascendentale, ma fra gli uomini e per gli uomini; ai quali dice: tutto avrete, se

(1) II, 146.

(2) La legge agraria e l'abolizione dell'eredità sono riforme subito attuabili, o *ideali* nel senso kantiano del termine? « La proprietà *non sarà mai abolita* » (p. 146). « Ma devesi chiedere l'abolizione pura, semplice, immediata dell'eredità? *Noi parliamo d'un principio; parliamo del vero, del giusto: gli operatori della giustizia sapranno arrivare a tempo e raggiungere la misura della necessità* » (p. 187). E poi la proposta e la difesa d'una riforma sarebbe in contraddizione con principii positivi della filosofia del Ferrari; benchè questi non possa dirsi al tutto scevro di tale contraddizione.

tutto vorrete se sentire lo vuol di potrebbe essere. *Consentendo non fit iniuria.* Ma voi [illegible]! E la ragione, e la vita, la stessa [illegible] saranno per voi! — La [illegible] è storia; ciò che è reale è razionale; non la [illegible] ma il [illegible] creerà la [illegible]. La [illegible] giunta l'ora sua, egli si farà ragione.

Questa [illegible] meno [illegible] a una filosofia della storia che il Ferrari espone nella terza parte della sua opera intitolata *Sistema dell'umanità*. Non è [illegible] il luogo di [illegible] per [illegible] il [illegible] dopo il 1830 in Italia [illegible] del quale sono [illegible] pel suo [illegible] lavoro. E in quella che esporrà i [illegible] della sua costruzione filosofica della storia, il Ferrari [illegible] e [illegible] di luogo [illegible]. Qui [illegible] che in questa terza parte egli [illegible] del Cousin, sebbene non le [illegible] nel [illegible] delle tre [illegible]. Il progresso, egli dice, non è che il progresso della rivelazione; il quale si distingue nei tre momenti della *religione*, della *metafisica* e della *scienza*. La critica che lo passare dal primo al secondo momento, [illegible] al terzo, e [illegible] agevolmente in che modo, se si basta al [illegible] della [illegible] del Ferrari rivelarne delle contraddizioni, prima e trascendenti, per la metafisica, [illegible] per la scienza. E nel [illegible] Filosofia [illegible] non [illegible] con l'affermazione di una realtà [illegible] per la ragione, e di una potenza d'impotenza assoluta per questa.

***

Noi lasciamo qui la storia e non la critica del pensiero filosofico italiano. Ma, appunto nell'interesse della storia, occorre [illegible] domandarci: qual è il valore di questa filosofia [illegible] la nuova metafisica [illegible] e [illegible]? Abbiamo essa [illegible] quella religione che è radice di quella metafisica? — [illegible] basta [illegible] che la [illegible] è [illegible] della sua filosofia. Giacchè, se il [illegible] della [illegible] [illegible] l'[illegible] ragione, [illegible] [illegible], se che al [illegible] la verità della *ragione della religione*? Se, [illegible] l'errore [illegible], alla verità del giudizio è necessario l'errore del predicato col soggetto, se l'equazione dei due termini è impossibile, [illegible]

garentisce le mille e mille sonanti affermazioni in cui viene esposta cotesta filosofia? — Questa ovvia domanda certo sorta da se nella mente di tutti i lettori di quest'opera, — che certamente ne avrà avuti e non pochi, per l'acutezza di molte osservazioni, per la vivacità pittoresca della forma, per l'impeto eloquente di molte sue parti, — in coloro che avevano letto senza una prevenzione favorevole alle speciali dottrine politiche e sociali del Ferrari, dovette naturalmente rimanere senza risposta. E se si pensa alla grandissima disparità tra la maggioranza gioberiana e la minoranza rivoluzionaria del tempo, s'intende che quella domanda dovette rimanere senza risposta nei più, e quindi perchè fu scarsissima la fortuna della filosofia del Ferrari.

Ma forse questi avrebbe risposto così: — È vero, tra la mia critica e la mia filosofia c'è contraddizione; ma questa è una delle contraddizioni critiche, insolubili. Che farci? soggiogate la ragione alla rivelazione e accettate in pace l'assurdo, apparisce? Dunque è. — Se non che una tale risposta prova troppo: prova che non solo Ferrari, ma anche Gioberti ha ragione; che non soltanto la Filosofia della rivoluzione è vera, ma anche quella della controrivoluzione. E poi: se la filosofia della rivoluzione non è un prodotto della ragione, ma una rivelazione, essa non è filosofia!

Quello che difetta nel Ferrari è una teoria della conoscenza vera e propria. Egli vi accenna spesso, ma scivolandovi sopra spensieratamente: epperò finisce col non accorgersi della profonda contraddizione tra il fine e i risultati del suo filosofare. Se si fosse accorto del valore del fenomeno come criterio assoluto di verità, egli avrebbe assunto altro atteggiamento verso Hegel e la filosofia rosminiana: e si sarebbe persuaso, che se una rivelazione c'è, non ingannevole, ma salda e reale, essa non può essere che rivelazione della ragione, che perciò non solo il reale è razionale, ma anche il razionale è reale, che anzi la prima cosa è vera, perchè è vera la seconda, che il positivismo è vero, in quanto c'è una verità positiva, una verità che si pone, un vero che è ragione del fatto. Egli non vide o intravide che la metà del vero: ma mezza verità non è verità: — e però il Ferrari non ebbe discepoli, se non fra dilettanti, che hanno la velleità, non la volontà indagatrice del vero.

continua.

GIOVANNI GENTILE.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

A. Aulard. — *Histoire politique de la Revolution Française — Origines et developpement de la Démocratie et de la République (1789-1804)* — Paris, Colin, 1901 (pp. XII-805, 8.°).

Un nuovo libro di storia della Rivoluzione francese potrebbe forse *a priori* ritenersi da alcuni come un'impresa ineffettuabile per un individuo, da altri come opera non assolutamente necessaria, ma questa, che annunziamo, si rivela presto, se non pure nel solo titolo, nell'*Avertissement* dell'A., per opera originalmente concepita, come si riconosce, in seguito, condotta a termine con geniale felicità.

L'A., tenendo principalmente d'occhio le trasformazioni politiche avvenute in Francia dal 1789 al 1804, ha bene visto tutt'intorno anche il numero straordinario di fatti e l'immenso complesso di circostanze, fra cui quelle trasformazioni si vennero compiendo, ma non vi si è smarrito. Formatosi il filo conduttore, dietro quello ha proceduto sicuramente, tra uomini, la cui azione fu caratteristica appunto per l'assenza di disegno prestabilito e di metodo, e che, dando importanza a fatti insignificanti, fecero, all'opposto, poco conto di fatti ricchi di risultati. L'esposizione, dunque, va dietro alle istituzioni e al movimento d'idee, che le preparo, le stimolò, le modificò. Le tendenze e le lotte de' partiti, le grandi correnti di opinioni, le rivoluzioni dello spirito pubblico, le elezioni, i plebisciti, il contrasto dello spirito nuovo col vecchio, delle forze nuove colle vecchie, del principio razionale del libero esame col principio di autorità, tutto quanto insomma fu la sostanza della vita politica in Francia in quegli anni, è la materia sostanziale del libro. Restano nello sfondo o in penombra quanti altri fatti, come quelli di ordine militare, diplomatico, finanziario, ebbero, su' mutamenti politici dello Stato, una men diretta influenza. Rinunziando alla storia militare, diplomatica, finanziaria, come anche alla storia sociale ed economica della Rivoluzione, o tanto solo prendendone quanto potè influire sul cammino delle idee politiche, l'A. può sicuramente affermare d'avere esplorato tutte le fonti del suo tema. In una ventina d'anni è possibile ad un uomo di seguire tutto il movimento legislativo di quel periodo, di leggere tutti i giornali influenti, le corrispondenze, le deliberazioni, i discorsi, i processi verbali, la biografia de' maggiori attori. E questa lettura e questo studio, cominciati dall'A. nel 1899, han fruttato l'eccellente volume di cui diamo notizia, vero esempio come l'A. ha voluto che fosse d'applicazione del metodo storico allo studio di un epoca sfigurata dalla passione e dalla leggenda.

Le quattro parti in cui il libro è diviso, presentano le quattro grandi fasi che l'A. ha scorto nella Rivoluzione. Un partito repubblicano non era in Francia prima del 1789. Sotto gl'influssi dell'Inghilterra e dell'America, s'era formata una corrente d'opinione in favore, non della repubblica, ma d'una monarchia repubblicana; nè i nuovi repubblicano-monarchici pensavano che tutto il popolo dovesse o potesse esser chiamato a governarsi da sè per mandatari da esso eletti; non erano democratici. Ma gli avvenimenti svoltisi dal maggio all'agosto 1789 riuscirono a stabilire in Francia uno stato di cose repubblicano; non trentamila repubbliche indipendenti, non un'anarchia, ma trentamila comuni uniti in nazione sotto la sovranità reale del popolo francese, una specie di repubblica unitaria in formazione, dove il re non aveva che un'autorità nominale. Quello stato di cose fu consacrato dalla famosa dichiarazione dei diritti, che l'A. mostra come il fatto più notevole nella storia della formazione delle idee repubblicane e democratiche; oggi considerata sopratutto come la edificatrice dell'avvenire, come l'ulteriore programma politico e sociale della Francia; allora riguardata sopratutto come la demolitrice del passato, come l'atto di decesso del vecchio regime. Nello studio perspicace di quell'atto e delle sue conseguenze poggia il contenuto dell'opera e l'andamento dell'esposizione.

De' principii sanciti nella dichiarazione, quello dell'uguaglianza de' diritti e l'altro della sovranità nazionale, furono i principii essenziali della Rivoluzione. Conseguenze logiche erano del primo la democrazia, del secondo la repubblica. Per quali ragioni tali conseguenze indugiarono ad apparire dietro le premesse? Quando, in quali modi ebbero attuazione? Come deviarono? Ecco la nuova narrazione che il libro presenta. Rinunziamo a riassumerla, perchè una scelta c'imbarazzerebbe e perchè chi s'interessa a siffatti studi vorrà leggere l'opera intera.

Solamente per tracciarne lo scheletro, diremo che gli stessi proclamatori di quei principii ebbero paura delle conseguenze di cui li videro gravi, e cercarono scongiurarle con l'ordinamento di una monarchia costituzionale e di un regime censitario o borghese, durati dal 1789 al 1792. Ma sotto quel regime si venne formando un partito democratico e nacque il partito repubblicano; a' quali l'Assemblea costituente bene riuscì a chiudere ogni via legale, ma già la fuga del re a Varennes aveva guadagnato l'opinione pubblica, e la legislativa assicurò l'avvenire. Sicchè il primo periodo della Rivoluzione (1789-1792) prende sostanza e nome dalle « Origini della democrazia e della repubblica ».

La democrazia fu stabilita il 10 agosto 1792, dal qual giorno il trono rimase vacante; e, benchè quel regime non avesse ricevuto un nome che n'22 del settembre successivo, quel giorno segna il punto di partenza d'una storia della repubblica democratica. La sospensione del re, lo stabilimento del Consiglio esecutivo provvisorio, la formazione spontanea della Comune rivoluzionaria vennero coronati dall'istituzione del suffragio universale, come risultati dell'insurrezione del 10 agosto. La « Repubblica

democratica e la dittatura del proletariato della Rivoluzione [illegible] e lo stesso partito di essa [illegible] la seguita parte del [illegible] l'opera interna di [illegible] della [illegible] delle idee politiche, alla successione delle [illegible] per [illegible] i [illegible] mezzi della [illegible] tradizionali [illegible] nel [illegible] del settembre 1792. La storia [illegible] che [illegible] la Francia [illegible] più [illegible] la sua [illegible] [illegible] Ma poi, [illegible] le [illegible] la [illegible] della [illegible] del [illegible] [illegible] [illegible]

un sistema filosofico. Le circostanze delle disfatte militari aveano creato quel regime provvisorio; le circostanze delle vittorie militari lo abolirono.

La Costituzione dell'anno terzo, sopprimendo il suffragio universale e ristabilendo il regime censuario, creò la « Repubblica borghese », terzo periodo della Rivoluzione e terza parte del libro (1795-99). Il periodo comunemente chiamato del *Direttorio* prende qui quel nuovo nome, perchè caratterizzato dal regime di una classe politicamente privilegiata; periodo di saggio di un governo normale in circostanze ancora anormali. Il colpo di Stato del 18 brumaio, con cui Bonaparte confiscò la Repubblica e arrestò la Rivoluzione, fu la conseguenza indiretta e lontana dell'atto (20 aprile 1792) col quale la Legislativa aveva dichiarato la guerra al re di Boemia e d'Ungheria. Da quel momento la Francia non avea cessato d'essere in istato di guerra, di formare un vasto campo in cui un regime militare si combina con un regime costituzionale in proporzioni varianti, secondo le vicende della difesa nazionale. I principii razionali della Rivoluzione furono insieme proclamati e violati. Per ottenere dall'Europa il diritto di fondare la libertà nell'avvenire, bisognò sospendere la libertà nel presente. In vista d'organizzare un governo che fosse abbastanza forte per vincere l'Europa e le resistenze del passato, bisogno in principio fare appello alla sovranità nazionale, poi sospendere l'esercizio di quella sovranità. E così sotto il manto del patriottismo si formarono costumi pubblici che permisero ad un generale ambizioso di farsi dittatore. Il patriottismo s'era corrotto a poco a poco. S'era combattuto per rendere indipendente e libera la Francia, ed anche per fraternizzare co' popoli e liberarli dal servaggio. Le vittorie procurarono alla Francia l'indipendenza, le procurarono le conquiste. Allora, obliando le sue promesse di disinteresse, la nazione volle conservare, per ingrandirsi, ciò che aveva preso per difendersi. S'intitolò da sè *la grande nation*... Il patriottismo, da prima umanitario, divenne egoista... La degenerazione del patriottismo si manifestò nell'apparizione di quello stato di cose e d'idee che chiamiamo oggi militarismo. Con tali considerazioni l'A. prende ad esaminare le cause del 18 brumaio, onde derivò il Consolato, ossia « la Repubblica plebiscitaria » (1799-1804).

Essa in verità non dovrebbe far parte della storia della Rivoluzione, poichè arrestò i principii dell'89 e fu periodo di reazione generale. Ma tale reazione non avvenne tutta in una volta. La disorganizzazione dell'opera della Rivoluzione per l'uomo in cui favore il popolo aveva abdicato a' suoi diritti, non s'avverò d'un colpo. Fu successivamente, a poco a poco, che lo Stato a metà elaborato secondo le idee del XVIII secolo venne abolito nelle sue istituzioni essenziali e sostituito da un regime nuovo nella forma, arcaico nello spirito e nelle tendenze, da una specie di tirannia militare e religiosa. In questo estremo naufragio segue ancora la Rivoluzione la quarta ed ultima parte del dotto e geniale e proficuo studio dell'Aulard.

M. SCHIPA.

Giovanni Semeria barnabita. — *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*. — Roma, F. Pustet, 1904, pp. XIV-418, 8°.

Certo, siamo molto lontani dal tempo in cui il Bossuet sentenziava, che la scienza della *tradizione* è la vera scienza ecclesiastica, e anche dal tempo degli scandali suscitati dalle ardite negazioni della scuola di Tubinga. Oggi i cattolici son persuasi, che anche in questa parte degli studi scientifici non bisogna lasciarsi prender la mano dai razionalisti. La direzione della *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, che da dieci anni pubblica in Roma la « Società cattolica italiana per gli studi scientifici », faceva testè dasc. gennaio 1903 il bilancio consuntivo del primo decennio del periodico, e ricordava che la Rivista era nata, grazie alla « benigna e paterna protezione e per il generoso favore del Sommo Pontefice », per compiere un voto formulato dal Congresso cattolico italiano degli studiosi di scienze sociali tenutosi a Genova nell'autunno del 1892, dove s'era osservato che: « Il bisogno del momento presente, non certo unico bisogno, ma urgente quanto ogni altro, è la rivendicazione scientifica dell'idea cristiana. La scienza non può dare la fede, ma può imporre agli avversari il rispetto, e può condurre le intelligenze a riconoscere della fede la necessità sociale e l'individuale dovere ». E a questo principio pure s'inspirano parecchi giovani ecclesiastici studiosi della storia della religione cristiana, fra i quali oggi si distinguono Salvatore Minocchi, che ha fondato nel 1901 in Firenze una seria rivista critica e storica di *Studi religiosi*, e Giovanni Semeria, valente oratore sacro e geniale conferenziere, ma anche dotto ricercatore storico, il quale ha ormai pubblicati tre interessanti volumi di letture pubbliche da lui tenute in tre anni consecutivi in una Scuola Superiore di Religione in Genova, uno dal titolo *Venticinque anni di storia del Cristianesimo nascente* (1900), consacrato a narrare i primi contatti del Cristianesimo col mondo orientale e greco, un altro, *Il primo sangue cristiano*, contenente uno studio della storia delle persecuzioni, e questo di cui vogliamo ora discorrere, in cui s'indagano le origini del dogma, della gerarchia e del culto cristiano. Egli dice di avere scritto questi libri con uno « spirito di fede insieme e di critica », con un « desiderio sincero di non venire mai meno alle esigenze più severe del metodo scientifico e di giovare sempre alla morale, alla cristiana edificazione » de' suoi lettori, e argutamente protesta che, se non è stato sempre abbastanza preciso, nè abbastanza profondo, « non è, egli dice, perchè sono credente, ma perchè sono ignorante — e se non sono riuscito così nobile, così caldo d'affetto come avrei dovuto, non è perchè sono critico, ma perchè sono cattivo, o, via, non abbastanza buono ». — « Vaiesse almeno, soggiunge, il mio tentativo di sprone per altri a fare più o meglio che io non abbia saputo... ma a *fare*, per carità. L'ora delle diffidenze, delle invidie e, dico fatue sicurezze dovrebbe esser passata. *Proximus ardet Ucalegon*. È un'aspra battaglia che si muove dalla scienza, o meglio da molti uomini di scienza,

alla fede. C'è tutta una serie nuova di difficoltà, di problemi, di dubbii, — tutta una nuova nomenclatura. E i libri che si oppongono, efficacemente, a tutto questo movimento sono pochi! ». Così nella prefazione al *Primo sangue cristiano.* Nella lettura ottava del nuovo volume, trattando criticamente (accettando, del resto, i risultati degli studi recenti) la *leggenda* di Simon Mago, si compiace di avvertire che la questione per lui non ha solamente un interesse storico, come per chi avesse il gusto di stabilire che c'è una leggenda di più al mondo; ma ne ha anche uno pratico, in quanto giova a scuotere quel tradizionalismo *che è ancora da noi troppo in onore;* e che non è rispetto (*cosa giusta e doverosa*), ma culto della tradizione (*cosa falsa e funesta*). E rimprovera ai tradizionalisti, idolatri della tradizione, pronunzianti questa parola con un senso di devozione mistica, per cui dovrebbero scriverla poi con un bel *T* maiuscolo, di confondere insieme due cose radicalmente differenti: la tradizione ecclesiastica concernente i dogmi, che hanno una causa divina, e la tradizione storica concernente i fatti della storia ecclesiastica, che hanno una causa umana. La quale non è poi che il ricordo dei fatti, abbandonato alle umane generazioni; « a queste generazioni umane, le quali pur troppo non ricordano solo, ma anche inventano, non solo trasmettono, con scrupolosa fedeltà, il ricevuto ricordo, ma lo abbelliscono, lo deformano, lo ingrandiscono, lo attenuano, quasi senza accorgersi ». A questa seconda tradizione non si può voler estendere il rispetto dovuto alla prima, senza snaturar questa, e farne un idolo. Ma v'ha di più: il tradizionalismo *crea* la tradizione dove non c'è, affermando che un fatto è attestato da una antichissima e veneranda tradizione, quando non può che infilzare una serie di nomi, i più di grandi uomini, i quali non di rado dipendono l'uno dall'altro; « talchè quelle che sembravano dieci, dodici testimonianze, in realtà si riducono ad una o due. Ed almeno quelle due, quell'una fossero sufficientemente vicine ai fatti che attestano: il numero sarebbe, nel caso, supplito dalla qualità delle testimonianze; ma no: talvolta quell'unica testimonianza dista di qualche secolo dal fatto che pure dovrebbe perentoriamente dimostrare... E questa si chiama tradizione! È di nuovo un indegno abuso, è il creare una cosa che non c'è! » (170-2). Baur non avrebbe scritto diversamente.

E il Semeria rende giustizia alla scuola di Tubinga, pur dichiarando di non potere « nè tutti approvare i suoi canoni, nè tutti benedire i suoi risultati ». *Del bene ne venne fuori*, egli dice. E quel bene che il Semeria riconosce, è poi nulla di meno di ciò che ogni razionalista può riconoscere. « La scuola di Tubinga volle guardare le idee al lume dei fatti, e i fatti studiarli al lume non d'un sistema filosofico, ma di una buona e severa critica storica. Non riuscì subito nè in tutto a questo, ma lentamente e in parte; e certo a questo, allo studio metodico severo dei fatti nelle loro fonti, avviò efficacemente gli animi » (124). Lo stesso Baur enunciava il principio della sua scuola in termini equivalenti a questi del Semeria: « Il cristianesimo è un fenomeno storico, e come tale deve

rassegnarsi a essere studiato storicamente ». E in questi termini è racchiuso veramente il concetto fondamentale della riforma tubinghiana. E accettato questo concetto, il resto non può essere che questione di applicazione, in cui sono possibili divergenze e successivi progressi come in ogni campo d'indagini storiche.

E non solo p. Semeria si dice disposto ad accettare lealmente tutti i risultati della critica storica spassionata, ossia della vera critica storica, ma crede anche *opera onesta e prudente*, quando ci sia una leggenda da abbattere, che i cattolici prendano l'iniziativa della critica, per abbandonare a tempo la posizione che potrebbe costare poi una sconfitta, imitando così il buon negoziante che riconosce da sè e butta via la merce avariata, senza aspettare che gliela butti via il cliente, con assai maggior discapito suo. Proposito onorevolissimo, che unito alla ricchezza di sentimento del p. Semeria, alla modernità delle idee sociali di lui, alla limpidezza della sua facondia serve a spiegare le larghe simpatie che egli incontra fra i giovani. In lui si direbbe che il vecchio cattolicismo rinciovanisca. Egli afferma che poca critica scalza la fede, e molta la conferma e consolida; e canta ogni momento le lodi del metodo storico e dell'indagine scientifica, e annunzia che *fides et scientia osculatae sunt*. Dalle finestre spalancate pare che grandi ventate d'aria fresca entrino con la parola del Semeria nel chiuso mefitico della tradizione cattolica, rendendo ancora abitabile, anzi amabile e gradito quel luogo a cui i polmoni non resistevano più.

Eppure, c'è qualche cosa in queste letture a cui quella ragione, alla quale il Semeria si professa ossequente, non può stare contenta; c'è qualche cosa, a cui lo spirito del lettore veramente spregiudicato si ribella. E non riguarda già le tesi e le conclusioni storiche del Semeria che, se non sono le più ardite, non si dilungano però da quelle più temperate e, in generale, da quelle più plausibili dei razionalisti. Ma si riferisce al tono dell'autore, al suo intento, allo spirito da cui egli, contro le tendenze critiche veramente spiccate del suo ingegno, pur si lascia dominare. Egli rimprovera qua e là la scuola di Tubinga non pel metodo, ma per l'*intento*, o la *tendenza*; ed ha ragione, sebbene la tendenza sistematica, più o meno palese, sia forse del tutto impossibile evitarla in questa parte della storia così controversa pel carattere delle sue fonti. Ma si spoglia il Semeria almeno di quelle tendenze, che, per essere troppo aperte, sono assolutamente incompatibili con le condizioni della vera riforma storica?

Egli, è vero, è esplicitamente avverso, per ragioni critiche che sono acconciamente spiegate nella seconda lettura del *Primo sangue cristiano* (pp. 81-84), alla cosiddetta apologia storica, all'apologia per l'apologia, che non si propone soltanto di difendere la verità dommatica, ma tutte le tesi della tradizione. Ma non per ciò rinunzia ad ogni apologia. Egli vuole l'apologia del dommaj e non dubita di chiamare il suo *Dommaj* p. [illegible] un « corso di apologia cristiana ». Nel quale se abbandona la tesi dei 25 anni del pontificato di Pietro, tiene però a dimostrare che Pietro è ve-

nuto a Roma e ci è morto, e tiene a dimostrare il primato di lui. — Ma che farci, egli dirà con una sua frase prediletta, se la « scienza solida serve l'apologia »? Ecco: che la serva o non la serva, sempre e in ogni caso, non possiamo dirlo certamente da un punto di vista scientifico, ma da un punto di vista apologetico. Dal punto di vista scientifico noi ci accingiamo alla ricerca storica senza sapere *a priori* quali saranno i risultati della nostra ricerca, e senza poter sapere perciò se essi coincideranno o no con una data tradizione. Se presumiamo di sapere anticipatamente quello che troveremo, come certamente lo presume l'apologista, non ricerchiamo più: la storia non ha più ragion d'essere. Questo dilemma semplicissimo non s'è mai presentato all'ottimo Semeria; o se gli si è presentato, egli non ne ha visto tutta l'importanza. Si tratta di sapere se A — B. Lo storico non lo sa; ma il domma l'ha già stabilito, e il credente perciò lo sa. Di qui l'alternativa senza uscita: o si fa la ricerca storica e non si sa nulla dell'uguaglianza A — B; vale a dire s'abbandona, e non solo a parole, ma proprio di fatto il domma; o si tien fermo al domma, e la storia non ha ragion d'essere; e non ha ragion d'essere per davvero; cioè non si fa. Il credente non cerca insomma; e chi cerca non crede, o non ha da credere; e se crede, non cerca veramente; e la profondità e la saldezza della fede è in ragione inversa della sincerità dell'indagine storica. Contro quella che per lui è falsa apologia, nel *Primo sangue cristiano* egli aveva detto che « quando io voglio a tutti i costi dimostrare una cosa, e molto più quando mi credo obbligato a dimostrarla, obbligato in coscienza, finisco sempre per convincermi che è vera, anche se essa sia manifestamente falsa — calpesto con una mirabile disinvoltura tutte le leggi della logica » (p. 82). Ora appunto la medesima considerazione io rivolgo contro di lui; nè egli potrà trovare pel razionalista una risposta diversa da quella data al suo troppo zelante apologista scandalezzato del suo liberalismo: la verità da me difesa è verità di fede, e quella del falso apologista è magari una storta opinione individuale. Se non che questa risposta può bastare all'apologista, non al razionalista; perchè si fonda su un principio di fede, non di ragione; e non ha per ciò nessun valore scientifico. Io che non vedo come possa essere verità di fede, cioè necessaria ed assoluta, una verità che si conferma storicamente, io potrò dire sempre contro l'apologista del domma, che egli, volendo dimostrare a tutti i costi il suo assunto, credendosi obbligato a ciò in coscienza, finirà sempre col convincersi, che esso è vero, anche se sia manifestamente falso. Il che (non concedo poco!) non sarebbe gran male; se pure fosse possibile.

L'ottimo Semeria da quell'ingegno fino che è, osserva in un punto i questo nuovo volume, che lo spirito non è divisibile in facoltà differenti, ma è essenzialmente uno nella varietà de' suoi atti. Ora, come è possibile che uno stesso spirito sappia e non sappia? Sappia da credente, e ignori da storico? Com'è possibile, in una parola, che ci sia uno storico apologista, anzi uno storico cattolico? La libertà dello spirito pre-

suppresta dalla storia, come dalla filosofia, e perciò inconciliabile col cattolicismo.

Tutto questo è detto certamente in tesi generale, e non prova che tutto la storia che il Senerta metteva, attenendosi per lo più ai manuali del Hermanch, sia una storia *ad usum Delphini*. Tutt'altro. Ma di contra, a parer suo, che quando il Senerta non s'è lasciato sfuggire dalla sua tendenza apologetica, ha fatto sì della storia, ma non della storia cattolica. Non sarà essa neppure anti-cattolica, checchè qualche critico più presto troverà a ridire in qualche punto, ma è certo [illegible] a dire storica, — di quella storia che [illegible] a fantasmi, e non sa dove arrivare.

Ma si potrà fare questa è questione di parole, è storia? E d'accordo ne' suoi risultati con le affermazioni del dommi? Chiarito, chiarito pure come vuoiete. — E sono anche lì di quest'avviso, a fatto che non si venga ad annunziare che *fides et scientia secundum sunt*, perchè, bisogna essere sinceri, questo basta la scienza non le dà mai la fede, essendo questa la sua [illegible] mortale. E dico mortale, perchè l'annullamento della fede è l'assoluta negazione della mediazione dimostrativa del pensiero scientifico, come questa è l'assoluta negazione di quella. Non si può pensare scientificamente senza cessar di credere, e viceversa. [illegible] che [illegible] il [illegible] di un'opera storica [illegible] di Renan e di Strauss, ed è per ciò stesso, senza che egli lo sappia o lo voglia, fuori della cerchia del domma.

Non [illegible] ne, ovvero di quegli ottimisti che vogliono la storia [illegible] uno spettacolo, [illegible] dello spirito un concetto a cui è [illegible] il principio della soggettività di ogni produzione spirituale. Ma sia questa soggettività di cui la storia [illegible] soggettività [illegible] storia [illegible] che per [illegible] quali saranno i risultati della sua ricerca, si vuole. La storia, e da parte del domma, non può essere nè cattolica, nè protestante, nè [illegible], nè [illegible], nè maomettana; deve essere storica, essa non deve tenere nessuna tesi per vera, prima che gli venga attestata criticamente dai documenti, e deve quindi trovarsi in una condizione di spirito, che è la negazione reale di ogni fede determinata.

La conseguenza pratica di questo fatto è [illegible] che la [illegible] storia [illegible] dommatica distrugge la fede [illegible] che [illegible] fede [illegible] critica, si fa [illegible] una storia [illegible] dove la scienza [illegible] con la fede, e si stabilisce in modo [illegible] suo [illegible] e che si risolverà [illegible] o in [illegible] o nella negazione della scienza nel [illegible], o nella negazione della fede (nel razionalismo).

E quello che si dice della storia, dicasi di tutti gli studi scientifici in generale, per noi pensa, che questo [illegible] [illegible] da [illegible] a ravvivare la vecchia [illegible] al [illegible] della scienza moderna, [illegible] funesto alla scienza e alla fede, dal quale presto o tardi gli converrà uscire.

In p. Semeria, chi legga serenamente i suoi scritti, scorge subito le due tendenze opposte e tra loro *cozzanti*, che nascono dal compromesso: da un lato la tendenza mistica, e dall'altro la razionalistica, e dalla prima l'autore trascinato nolente a vedere talvolta nei documenti più di quello che chi non abbia il dono della sua fede non sa vedervi; per l'altra spinto a umanizzare il divino, a spiegare il trascendente, a rendere razionale il sovrarazionale. Adduco un solo esempio per ciascuna tendenza; e basterà a far intendere questo che io dico.

L'autore, trattando la questione del primato di S. Pietro, discute naturalmente il luogo di Matteo, XVI, 13-14, e soprattutto il valore della frase di Gesù: *Tu sei Pietro, e sopra questa pietra edificherò la mia chiesa* (σὺ εἶ πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω τὴν ἐκκλησίαν). A me pare evidente che Gesù rivolga queste parole a Simone, e a lui individualmente, e non ho alcun dubbio, nonostante le discordanze dei Vangeli su questo punto e le altre difficoltà rilevate dai critici che han tempo da perdere e ingegno da buttar via, sull'autenticità della frase: non ho alcun dubbio principalmente per questo, che Simone è chiamato Pietro (*Ke'fa*) in tutti i Vangeli. E mi pare troppo evidente, perchè il Cristo, dopo la confessione che Simone con spontaneo slancio di fede ha fatta della sua divinità, voglia far lui pietra fondamentale della sua chiesa. Ma non vedo però quali ragioni adduca p. Semeria per dimostrare che in coteste parole Gesù dia il primato della chiesa (che è un primato però tutto spirituale in un senso che non credo il Semeria abbia colto) non solo a Pietro, ma anche a' suoi successori. Egli dice che « la sentenza in se, che considera la funzione qui assegnata a Pietro come provvisoria è *poco seria* » (108). E con questa uscita stizzosa dimostra due cose: che è a corto di argomenti; e che più che ad udir ragioni, è disposto a *credere*. Sentiamo infatti il suo ragionamento: « Per giungervi, si confonde l'idea di *fondamento* con quella di *fondatore*, l'idea di fondamento stabile con quella di fondatore transeunte. Una cosa si fabbrica una volta sola, ma rimane sempre sul suo fondamento. Ora, Simone è il suo fondamento, la pietra dell'edifizio il fondatore è lui Gesù ». Ma è questo un ragionamento appropriato alla tesi del Semeria? Anzi: è questo un ragionare degno del critico Semeria? Chi dice che c'è un Pietro nella Chiesa, ed è Simone, in che confonde fondamento e fondatore? Forse che ogni edifizio ha più di un fondamento? Pietro con la sua fede, cioè lo spirito credente di Pietro, rimarrà stabile e perenne fondamento di quella chiesa contro la quale non prevarranno mai le porte dell'inferno: in altri termini, la fede nella divinità di Gesù sarà l'unica e perenne pietra fondamentale del cristianesimo. Non è questa la più naturale, la più ovvia, la più evidente spiegazione delle parole del Cristo? Senza dubbio, non solo Pietro starà a fondamento del regno di Dio; ma tutti gli uomini che somiglieranno a Pietro, che avranno la sua fede; poichè non per altro che per la sua fede Cristo ha detto a Simone *Tu es Petrus*. Fondamento sì, e perenne, ma unico. E unico e perenne anche il fondatore, Gesù. Fon-

datore *transeunte*? Come il nostro storico cattolico ha potuto dire transeunte il fondatore del Regno di Dio? Dunque Gesù è morto e non è risorto? Oppure ha fondato *una volta* la chiesa, e poi se n'è andato negli *intermundia* a godervi in pace una tranquilla e oziosa divinità, nulla curante degli uomini, come gli dei di Epicuro? La casa di Gesù bisogna fabbricarla continuamente. Certo, Gesù non muore fisicamente ad ogni istante, ma se egli non avesse fatto altro che morire fisicamente, che Cristo sarebbe?

Ancora: « L'uomo, — chi ne dubita? o ne poteva forse dubitare il Cristo? — l'uomo, Simone, passerà, ma la sua funzione dovrà restare ». E questo è chiaro, perchè se non prevarrà l'inferno contro l'edifizio del Cristo, questo avrà sempre il suo fondamento. Ma non è chiaro quello che il Semeria aggiunge: « Alla chiesa è indifferente che il suo Pietro si chiami Simone o Leone XIII, che si chiami S. Gregorio Magno o Alessandro VI... purchè un Pietro ci sia e sempre ». Anche Alessandro VI! E Cristo avrebbe detto al Borgia: *Tu es Petrus*? — Questa è fede che spacca le montagne, ma non critica storica ed ermeneutica delle fonti! E si noti che in più luoghi del suo libro il Semeria è, col Pastor, giudice severo del Borgia.

Il punto poi, su cui vorrei richiamare l'attenzione dello stesso Semeria, come per un esempio de' tanti indizi che sono nei suoi scritti della sua tendenza razionalistica, riguarda il concetto che egli propugna della divinità della lettera di Paolo ai Romani. Il cattolico sa, che questo, come tutti gli altri scritti biblici, è ispirato da Dio. Lo può provare? Non ne ha bisogno, perchè questa è verità di fede. Ma lo storico non afferma nulla senza addurne la prova. D'altra parte in questo caso speciale lo storico dee mostrare nella lettera di Paolo il *suo* pensiero, la *sua* anima, come lo storico mostrerà nel *Furioso* il mondo cavalleresco quale vive nella fantasia ariostea. E il Semeria appunto pel suo senso storico, che è vivo e profondo, sente il bisogno di mettere in mostra l'impronta paulina della lettera che prende ad esporre vivacemente ai suoi uditori, ma, a un certo punto, si ricorda che egli non legge una lettera di Paolo di Tarso, ma — di Dio, che parla per bocca di quello, e col coraggio che gli viene dallo spirito amante di luce, si chiede: « Ma insomma, di chi è il pensiero espresso in questa lettera ai Romani? È pensiero di Dio o è pensiero di Paolo? »

In un corso d'apologia la risposta non può essere che questa: è pensiero di Dio. Ma, la paulinità? Quella lettera, dice il Semeria, è ispirata da Dio, ma scritta da un uomo, da Paolo. E ricorda l'immagine dei Padri della Chiesa, che paragonavano Dio a un suonatore e l'agiografo a uno strumento. Dio suona, ma lo strumento non rende che i suoni di cui è capace. L'uomo resta uomo e con la sua psiche umana e individuale, anche sotto il soffio potente di Dio. L'azione di Dio sulla creatura è perciò pura *mozione*, secondo la frase aristotelica, e si confonde quindi con l'atto stesso della creatura, ma non mai *premozione* (l'A. chiama « un

mero e anche non bel sogno filosofico » questa dottrina che pure fu di S. Tommaso), ossia qualche cosa di diverso dalla nostra azione, e a questa precedente. « Non c'è, dice il Semeria, che una realtà nella psiche umana, quando essa opera: l'atto suo, pensiero o sentimento o volizione; ma quest'unico atto, un proposito della volontà, per esempio, se voi lo considerate in quanto esce, secondo le leggi che gli sono proprie, dalla psiche, è mio, in quanto voi lo riconducete, come di ragione, alla causa prima che non può rimanere estranea a nessuna espansione dell'essere, a nessun moto delle cause seconde, a nessun atto della creatura, è di Dio. Il quale non dal di fuori influisce su di noi, come una lucerna i cui raggi feriscono l'occhio, ma dal di dentro, quasi.... come l'animo influisce sul corpo » (71). A tutto ciò io potrei sottoscrivere lealmente, senza togliere nè anche il *quasi*. Ma io mi meraviglio che un cattolico abbia potuto formulare una tale teoria, che viene in fatto: 1.° a provar troppo, dimostrando che non solo gli agiografi, ma tutti gli scrittori sono ispirati da Dio; che non solo la lettera paulina, ma anche le Tesi di Lutero e gli stessi scritti di Voltaire vengono da Dio; 2.° a negare evidentemente la trascendenza del divino. Il che non è un errore per me, ma un errore pel barnabita, e un segno eloquente della china per cui il cattolicismo scivola fatalmente quando con sforzata baldanza si prova a porre il piede fuori della chiusa cerchia, a cui dalla sua natura è condannato. E non il solo cattolicismo; ma ogni forma positiva di religione, che è bozzolo destinato a rompersi perchè la farfalla del pensiero scientifico dispieghi il suo volo.

La conclusione, naturalmente, non è che il Semeria e tutti i cattolici faccian male a trattare gli strumenti della scienza; anzi fanno benissimo; e più e meglio dovrebbero abituarsi a trattarli, per acquistar la piena libertà dello spirito e instaurare in sè quel vero regno di Dio, a cui gli animi generosi come quello del Semeria aspirano ardentemente, e che è il regno della verità, come si rivela di fatto allo spirito.

GIOVANNI GENTILE.

1. JONAS KOHN. — *Allgemeine Aesthetik.* — Lipsia, Engelmann, 1901 (pp. x-293, 8.°).

2. KARL GROOS. — *Der ästhetische Genuss.* — Giessen, Ricker, 1902 (pp. VIII-263, 8.°).

I. Il libro del Kohn, scritto con molta chiarezza e sobrietà (doti rare l'una e l'altra negli estetici tedeschi) e ravvivato da varia coltura artistica concreta, è, più che altro, uno svolgimento ed ammodernamento dell'estetica kantiana, con elementi attinti allo Schiller, ai filosofi idealisti e ai recenti psicologi. A questa posizione storica accenna in certo modo l'autore stesso nella prefazione, nella quale osserva che il Kant ha definitivamente segnato i *limiti* del campo estetico e che soltanto lascia nel vago

il *contenuto* e il *significato* di esso. Egli dichiara anche che nei ragguagli storici, che intreccia alla sua teoria, ben di rado è risalito alla letteratura prekantiana: il che veramente noi non sapremmo approvare, sembrandoci di assai interesse e fecondità lo studio dell'estetica anteriore al Kant.

L'Estetica è « la scienza che ha per compito di determinare le specie particolari di *valori* che dominano nel Bello e nell'Arte » (p. 7). Occupandosi il Kohn di sola estetica generale, rinunzia a dare le teorie delle singole arti, una fenomenologia del Bello (sul tipo di quelle del Vischer e dell'Hartmann) e una considerazione filosofica della storia del Bello e dell'Arte (p. 8). Rinunzia: ma non crede già illegittimi ed assurdi questi compiti (come sono), ed il perchè si scorge dal seguito. Avendo definito l'Estetica quale scienza di *valori*, la distingue con ciò dalla Psicologia, alla quale i concetti di valore sono estranei (pp. 9-11), e così egualmente dalla Sociologia (pp. 11-12). Queste le affermazioni. Ma è un altro paio di maniche il vedere se l'Estetica, quale egli poi la concepisce, possa dirsi scienza di *valori*, e se, dato quel suo modo di concepirla, sia realmente distinguibile dalla Psicologia.

Il libro è diviso in tre parti. Nella prima, che ha per titolo: *La delimitazione del campo del valore estetico* (pp. 15-46), il Kohn sostiene che il valore estetico è *intuizione*, e mostra chiaramente come il vario sapere implicito nelle opere d'arte non escluda l'immediatezza dell'intuizione. Soggiunge di più che quel valore è *rein intensiv*, ossia che viene apprezzato per sè stesso e non in vista d'altro (la *mancanza di finalità* del Kant). Crede di trovare in ciò una distinzione dalle verità scientifiche, le quali accennano sempre alla connessione e al sistema e sono perciò *trasgredienti* e non *immanenti*; se non che, ove per verità scientifica s'intenda (com'è regolare) la scienza nella sua totalità o la verità vista in tutte le sue connessioni, la differenza posta dal Kohn si rivela insussistente: anche la verità scientifica deve dirsi *rein intensiv*. La medesima differenza egli crede di scorgere tra fatto estetico e moralità, la quale ultima, accennando ad un fine, sarebbe perciò *trasgrediente*, donde egli ricava l'assenza d'interesse nel fatto estetico (l'*Interesselosigkeit* del Kant). Ripetiamo l'osservazione: se la moralità ha (come l'ha di certo) valore intrinseco, è anch'essa, come l'arte, *scevra d'interesse estraneo*. Finalmente, il Kohn distingue il bello dal piacevole, perchè nel primo è un'esigenza, una pretensione di validità universale (*Forderungscharakter*), che manca all'altro, donde deduce la kantiana assolutezza del bello.

Per quanto questa prima parte resti un po' vaga ed affermi qua e là come caratteri specifici quelli che sono caratteri meramente generici del fatto estetico, pure sembrerebbe che con essa il Kohn si fosse messo sul vero terreno dell'Estetica, considerando egli il fatto estetico come *intuizione*. Ma la seconda parte, che ha per titolo: *Il contenuto del dominio dei valori estetici* (pp. 47-213), sfata la breve illusione. Concepita l'arte come intuizione, noi ci aspetteremmo di sentirgli concludere che ogni intuizione

in quanto tale è arte, e che questo o quel contenuto particolare è indifferente alla determinazione dell'esteticità. Nossignori — dice invece il Kohn; — il fatto estetico ha un suo speciale contenuto, e questo contenuto è l'*espressione* (Ausdruck). Ripigliamo speranza per un momento; ma la speranza anche questa volta dura poco. Il Kohn intende per *espressione* ciò che finora nessuno si è sognato d'intender con questa parola. « Espressione » per lui vale *vita:* vita reale o immaginaria che sia. E non già qualsiasi vita, ma una *specie particolare di vita:* è il vivente *pel quale proviamo simpatia* (Mitgefühl). Donde la conseguenza solita: il carattere malvagio non essere artistico se non quando si lasci ammirare per qualche verso, per esempio per l'energia del volere o per la grandezza dell'intelligenza; ovvero quando, non essendo per nessun riguardo ammirevole, serva di contrasto e di mezzo per accrescere l'impressione estetica. Ciò che non ha qualche lato almeno *amabile* (liebenswürdige), non è contenuto d'arte (pp. 66-7). La cosiddetta *verità artistica* è anch'essa qualcosa di amabile, non perchè sia verità propria, cioè conoscenza, ma perchè è *sincerità*, che ci attira. Il contenuto simpatico deve assumere una *forma* (Gestaltung), che ce lo renda di facile percezione e comprensione, che allontani gli elementi perturbatori e faccia risaltare il proprio dell'impressione. Qui, secondo il Kohn (p. 76), entra l'intellettualità che ordina ed elabora l'intuizione, e quindi rende possibile la dimostrazione logica della forma estetica. La forma aderisce ad un determinato oggetto, che, secondo che sia coesistente nello spazio o consecutivo nel tempo, deve avere — oltre i caratteri comuni dell'isolamento, della completezza, dell'unità, — quelli della simmetria (simmetria radiale e simmetria bilaterale) o quelli della ripetizione, del ritmo e dell'armonia.

Sembra che a questo punto il Kohn si accorga di avere foggiato un dualismo di *contenuto simpatico* e di *forma estetica;* e si sforza perciò, nel capitolo 3.° di questa seconda parte, di superarlo, sostenendo che contenuto e forma appartengono l'uno all'altra; che ogni contenuto si presenta in una forma ed ogni forma accenna ad un contenuto; e che la distinzione è fatta per bisogni di astrazione scientifica. Ma invano egli si sforza di ricongiungere ciò che ha separato. Il suo contenuto non è il contenuto in genere, la materia, l'*x*, che non può esistere se non nella forma e per la forma, e che fuori della forma non può ricevere alcun predicato. È invece (l'abbiam visto) una determinata specie di contenuto: è il *simpatico*. Quindi il suo dualismo è invincibile. Il Kohn mostra una buona disciplina filosofica; e resterebbe perciò imbarazzato innanzi a chi gli formulasse un'obiezione di questa sorta: — Se la mente, nell'analizzare il fatto che si chiama l'arte, trovasse davvero due elementi, un contenuto simpatico ed una forma bella, essa dovrebbe rinviare il contenuto ossia il simpatico alla psicologia, che mostrerebbe la genesi di questo concetto, e lasciare la pura forma all'Estetica; giacchè una scienza filosofica deve avere a suo principio un concetto semplice ed irriducibile, non già concetti complessi e conglomerati di concetti. E giacchè è evidente

che la forma estetica (la chiara percettibilità) può esser data anche ad un contenuto antipatico, si deve convenire che l'Estetica prescinde dalla qualità del contenuto, da ciò che il Kohn dice bizzarramente l'*Ausdruck*. — Se egli resta impigliato nel dualismo, gli è perchè non si è saputo liberare dai pregiudizi dell'Estetica volgare; per questa parte infatti il suo libro non offre alcuna novità, essendo vecchio e comune negli estetici, specialmente nei tedeschi, il concetto del *simpatico*. Si vede anche da ciò perchè noi accennassimo di sopra che la distinzione della sua Estetica dalla Psicologia ci sembrava illusoria: includendosi nel fatto estetico l'elemento psicologico-edonistico del simpatico, è impossibile dare al primo il carattere di puro valore spirituale. Tanto è vero che il Kohn dice che vi ha un più e meno nel simpatico, e con ciò ne riconosce la relatività ed accidentalità. I valori spirituali non ammettono più e meno: non vi ha un più e meno in ciò ch'è vero, in ciò ch'è bello, in ciò ch'è buono, in ciò insomma ch'è adeguato all'esser suo.

E non presenta novità il capitolo sull'oggettivazione della forma, ossia sul processo di estrinsecazione fisica dell'intuizione: argomento difficile, ch'è stato di solito trattato con grande leggerezza. Perciò anche il Kohn ammette le distinzioni delle singole arti e ne indica il carattere, rimandando gli svolgimenti in proposito alle teorie speciali. Tra le arti singole egli, insieme col giardinaggio, ne menziona una che non avevamo ancora incontrato nei libri degli estetici e che c'era sfuggita: la *Blumenbinderei*, l'arte del fioraio. A questo modo le cinque classiche arti minacciano di avere una sequela infinita, perchè no l'arte d'impagliare le sedie? Nè, infine, presenta alcuna novità la specializzazione del fatto estetico nelle quattro categorie o modificazioni principali del Bello puro, del Sublime, del Tragico e del Comico.

La terza ed ultima parte del libro del Kohn s'intitola: *Il significato del dominio dei valori estetici* (pp. 124-190). Quali rapporti corrono tra la funzione estetica com'è stata dissipata definita, e quelle della verità e della moralità? Si tratta — domanda il Kohn — di attività consecutive, di cui la superiore distrugga l'inferiore, o di attività organicamente connesse e cooperanti? Egli difende quest'ultima veduta, ma, giacchè ha concepito l'arte come una dilettazione della simpatia, s'impiglia in tutte le insolubili difficoltà del giustificarla rispetto alle austere funzioni della scienza e della moralità. Ciascuna di queste tre funzioni — egli dice — ha sovranità nel proprio territorio; ma ciascuna ha la tendenza ad invadere il territorio altrui, onde la loro conciliazione definitiva è da porre nell'*Ideale*, che tutte le unifica. — Noi confessiamo di non capire come la verità possa invadere il campo della moralità, o viceversa: tanto suonerebbe il dire che il numero 3 possa invadere il campo del numero 5. Ma riconosciamo verissimo, che se all'arte non si dà altra funzione che quella di procacciare dei facili godimenti di simpatia, il suo posto nella vita spirituale è introvabile.

II. Se il Kohn dev'essere un giovane scrittore di estetica è libero do-

cente dell'università di Friburgo in Brisgavia), il Groos, professore nell'università di Giessen, è una vecchia conoscenza di coloro che si occupano di questi studii, avendo sin dal 1892 pubblicato una ben nota *Einleitung in die Aesthetik*. E rifacimento di quel suo lavoro è il libro, di cui pubblica ora la prima parte, sul *godimento estetico*, ripromettendosi di farla seguire da tre altri volumi, sulle modificazioni estetiche, sul genio, e sul sistema delle arti. Nel frattempo, egli ha pubblicato due libri; sui giuochi degli animali e sui giuochi degli uomini; e non ci pare che queste ricerche abbiano contribuito a chiarificare le sue idee estetiche. Hanno avuto piuttosto il malefico effetto che l'equivoco concetto del giuoco, il quale nel suo primo libro entrava, sì, malamente, ma in modo secondario, è qui assunto a concetto capitale della trattazione. Dire, come fa il Groos, che nel giuoco il diletto nasce dall'attività stessa, non è dir nulla che caratterizzi l'arte: anche nella ricerca della verità il piacere nasce dal produrre la verità, e *possedere* la verità è produrla o riprodurla, non è già averla in tasca come una noce o una castagna. E il medesimo potrebbe ripetersi per l'attività morale. D'altra parte, è erroneo concepire il giocare come una funzione o un'attività speciale: esso consiste invece nel variare o alternare delle attività per bisogni di riposo o benessere organico; e quindi tutto può assumere, in date circostanze, aspetto di giuoco. Per un uomo affaticato nella pratica della vita, risolvere dei problemi di matematica può essere un gioco: per chi lavora col cervello può esser un gioco far lo spaccalegna. « Non la quiete, ma *il mutar fatica* Alla fatica sia solo *ristoro* », diceva il gran Muratori, che perciò alle ricerche delle fonti della storia d'Italia e all'opera degli *Annali* alternava, *giocando*, studii di letteratura, di economia, di politica, o la fatica dello scopar la sua chiesa, o l'altra del porgere ascolto alle sciocchezze del meglio qualificato imbecille di Modena, compagno delle sue passeggiate quotidiane. Cosicchè, definendo l'arte come giuoco, non solo non si coglie il suo carattere specifico, ma neppur quello generico, che è l'attività e non già il piacere organico dell'alternarsi delle attività. Il Kohn (o. c., p. 31) ha il merito di essersi tenuto immune da tale confusione, e di essersi accorto della incapacità del concetto di giuoco come criterio esplicativo dell'arte.

E non ci pare opportuno l'avere preso le mosse dal *godimento* estetico e dal momento della riproduzione estetica, anzichè da quello della produzione, ch'è il primario ed originale. Il libro del Groos — del quale basti qui l'annunzio — mostra in quali luoghi impervii sia spinto un uomo d'ingegno che nelle ricerche d'estetica scelga a propria guida la psicologia empirica e descrittiva. *Caecus caecum ducit.*

B. C.

Francesco D'Ovidio. — *Rimpianti*. — Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 1901, pp. xvi-[illegible], 8°.

Gli articoli raccolti in questo volume hanno i soliti pregi delle cose del D'Ovidio, principale fra essi la perspicuità ed accuratezza della forma letteraria. Ma il loro contenuto è alquanto tenue, consistendo o in questioni politiche e pratiche, trattate come si poteva da un uomo di lettere che si è tenuto lontano dalla vita pubblica e dai suoi problemi, ovvero in commemorazioni di estinti, scrittori illustri ed uomini benemeriti. E queste commemorazioni, più che ad esporre le idee maturate e l'opera compiuta dai varii personaggi, mirano a lumeggiare di essi quasi esclusivamente la bontà morale, e con finezze di osservazioni e abilità di parola ne attenuano o ne spiegano i lati difettosi. Invano, per esempio, si cercherebbe nelle pagine dedicate al Ronghi il bilancio finale delle sue produzioni letterarie e della sua vita politica, e in quelle sugli Spaventa, l'analisi dell'egoismo riformato di Bertrando Spaventa e della concezione politica del fratello Silvio, e nei ricordi sul De Sanctis, la ricerca del posto che a questi spetta nella storia dell'estetica e della critica, e la determinazione del valore letterario, storico e filosofico del Tosti, del Capasso, del Fornari, negli articoli ad essi relativi; e via discorrendo. Ciò il D'Ovidio, com'egli stesso dice, non si è proposto come scopo, almeno in questo volume. La sua premura si volge a mostrare che i personaggi di cui parla, erano di animo affettuoso, di cuore buono, e a schermirli dai maligni che poterono qualche volta giudicarne altrimenti, o che trascurarono verso di essi i riguardi che la loro bontà morale meritava. Accade perciò anche che i suoi elogiati si affratellino e confondano nella loro comune bontà d'intenzione, onde l'autore è tratto una volta persino ad immaginare (pp. 1[illegible]) una specie di paradiso in cui si trovino tutti quanti riuniti, e l'abate Fornari conversi amicamente con Bertrando Spaventa e con Francesco Fiorentino. Se mi si permette la cella, vorrei domandare se a quel paradiso verrà ammesso anche il più feroce canzonatore dell'abate (e ch'era anche lui uomo di ottimo cuore), Vittorio Imbriani. Temo che l'Imbriani, malgrado la santità del luogo, continuerebbe ad azzannare la sua vittima e a subsannare: spettacolo piuttosto infernale che paradisiaco!

La bontà di cuore è qualità di prim'ordine, ma non è la buona gente quella che passa alla storia, o non vi passa perchè buona. Chi si restringe a celebrare simili qualità si rivolge al piccolo gruppo dei parenti e degli amici, che da ciò traggono ragioni d'intenerimento e di conforto; ma lascia scontenti tutti gli altri lettori, che vorrebbero veder saggiati nel loro valore i prodotti della mente e dell'attività pratica. Vorrebbero insomma non la conoscenza e la critica delle intenzioni (che hanno in un'opera storica scarso interesse e sono difficilmente scrutabili), ma la conoscenza e la critica della letteratura e della politica. È curioso osservare come il D'Ovidio si mostri pieno di riserbo e ritegno sempre che deve accennare

a tentativi critici fatti verso i suoi biografati: quei tentativi diventano ai suoi occhi quasi degli attentati, o almeno delle cose che sarebbe meglio non fossero accadute· ne discorre misteriosamente ed accenna ai critici senza nominarli, quasi che avessero non già discusse le idee, ma colpito nell'onore i loro criticati! (1).

Ciò sia detto in complesso, e per indicare in generale l'indole dei lavori biografici del D'Ovidio; l'autore stesso considera questo volume come « il libro del suo cuore » e gli dà così sopratutto un valore personale e familiare. Naturalmente, bisogna notare alcune eccezioni. Nel volume si troveranno sparse non poche notizie ed osservazioncelle intorno alla coltura meridionale, specie degli anni fra il 1860 e il 1880. E c'è qualche scritto ch'esce dal genere, come quello sul povero maggiore De Amicis, dalle cui lettere ai fratelli l'autore trae un ragguaglio, pieno d'interesse, delle impressioni e dei sentimenti che il De Amicis ebbe nelle settimane che precessero la battaglia di Adua, in cui cadde vittima del suo dovere.

Il D'Ovidio tocca alcune questioni di storia e critica letteraria, che furono molte volte proposte e assai agitate specie nell'ambiente partenopeo. Tuttavia, parecchie di esse a me sembra, salvo errore, che sieno questioni poste male e che perciò meglio sarebbe stato troncarle anzichè spendervi intorno acume e parole. Eccone una. — Perchè mai il Bonghi, uomo di tanto ingegno e dottrina, non lasciò opere rispondenti alla sua alta capacità? — « L'indole irrequieta, le affannose vicende della vita dei tempi, — risponde il D'Ovidio — fecero sì che una vera consacrazione delle forze ad un assunto degno non gli fosse possibile ». Ora si consideri dove stia l'errore della domanda, il suo circolo vizioso: la capacità di un uomo non è provata da altro che dalle sue produzioni; e se queste produzioni degne mancarono, in base a che si asserisce che esisteva la capacità adeguata e si stupisce che non dette produzioni degne? La domanda dunque, se non c'inganniamo, è priva di fondamento.

---

(1) Si veda ad esempio con quante cautele accenni (pp. 191-2) alla polemica dello Spaventa, del Fiorentino e dell'Imbriani contro il Fornari. I tre critici sono designati con circonlocuzioni come « uno spirito pugnace », « uno di essi, buono e generoso di solito etc. » — Nella breve commemorazione del Whitney, parlando delle dottrine di questi sulla filosofia del linguaggio, scrive (p. 264): « Nessuno ignora come PURTROPPO in tutta codesta sua produzione tra filosofica e scientifica, e non in essa soltanto, egli mirasse più o meno scopertamente a Max Müller », etc. *Purtroppo?* E che colpa aveva il Whitney nel pensarla diversamente da Max Müller? e non compieva un dovere nell'opporsi vivacemente a teorie divulgatissime e ch'egli stimava false? E dire che il D'Ovidio fu traduttore e introduttore in Italia dell'opera del Whitney, di quella sua teoria appunto opposta alla teoria del Müller, ed anche in questo libro la definisce « il buon senso elevato a genio » (giudizio, per altro, su cui ci sarebbe da discutere). Vorrebbe egli i frutti della guerra senza la guerra? Il pensiero è generoso, ma la cosa è impossibile.

Un'altra domanda s'aggira intorno al valore rispettivo del Bonghi e del De Sanctis. Il D'Ovidio (pp. 128-132) polemizza contro coloro che volevano stabilire la superiorità dell'uno sull'altro. Ma ciò che bisognava rigettare era l'istituzione stessa del *paragone*. Come paragonare due uomini che non han lavorato sul medesimo problema? Bisogna in tal caso restringersi a dire semplicemente ciò che ha fatto l'uno e ciò che ha fatto l'altro.

Una terza questione è sul perchè il De Sanctis non formasse discepoli, cioè spiega il D'Ovidio, discepoli che facessero « lavori suppergiù simili ai suoi » (p. 133). Dopo avere addotte ed analizzate varie ragioni, il D'Ovidio conclude: « Tutte codeste ragioni le ho additate perchè alla mia riflessione si sono offerte senza artificio, senza sforzo di sottigliezza, e con aria d'esser buone ed efficaci. Ma Dio solo sa se oltre o più del resto non vi abbia contribuito il caso, il quale sui banchi di quella scuola fece forse capitare uomini così spiccatamente propensi ad altri studi e lavori da esser rimasti soltanto in parte presi dall'esempio di quella voce potente » (p. 128). Mi pare che questa giustissima osservazione finale sia la critica non solo delle precedenti risposte, ma della domanda medesima. Noi non possiamo sapere perchè non è accaduto ciò che non è accaduto.

Noto ancora un giudizio su un libro del cui valore anche molto si discusse, sempre nell'ambiente partenopeo, tra il 1850 e il 1870: l'*Arte del dire* del Fornari. Il D'Ovidio (pp. 192-196) fa valere in favore di esso l'istanza che quel libro rappresentava pure un *progresso* rispetto alla rettorica e precettistica letteraria delle scuole del tempo. Ma non allontana egli troppo facilmente il pericoloso e pur naturale confronto che vien fornito dal movimento filosofico-letterario della scuola del De Sanctis, anteriore al 1848 e non ignoto al Fornari? È giusto assumere come criterio di misurazione un criterio *inferiore* anzichè quello *superiore*? Venuto dopo la critica romantica, e dopo il De Sanctis, il libro del Fornari fu un *regresso*. Che anzi, se bisognasse dar fede alle notizie offerteci dal Montefredini in un suo libercolo del 1866 contro il Fornari, l'*Arte del dire* sarebbe stata un tacito e meditato attacco alle dottrine del De Sanctis, peggio di un regresso, una reazione. E per quanto neanche io faccia troppa stima del cervello del Montefredini (cfr. il D'Ovidio, p. 113), ciò che colui diceva in questo argomento, salvo il colorito esagerato, mi sembra assai pieno di verità, o almeno assai verisimile (1).

---

(1) Francesco Montefredini, *Delle opere dell'abate Vito Fornari*. Napoli, tip. di M. Salvi, 1866, pp. 19-23. Essendo l'opuscolo assai raro, non dispiacerà che trascriviamo qui le dette pagine.

« La prima affermazione di Vito Fornari fu chiericale. Corre quindi un intervallo, e il suo ingegno si manifesta sotto altra forma. In lui oltre il prete v'è il letterato, e però all'*Armonia universale* tien dietro l'*Arte del dire*. Ma io ho detto male che questo ultimo libro sia l'espressione d'un uomo di lettere. Così dice il titolo, ma sotto il titolo v'è sempre il prete con l'aggiunta d'un lungo

E finalmente non mi pare che si possa rimproverare (p. 125) il De Sanctis di non avere confessato i suoi debiti verso l'estetica egheliana, e di essersi invèce volentieri dichiarato, tra gli egheliani napoletani, il più indipendente. Io ho dimostrato altrove che il De Sanctis rigettò o intese

---

astio contro i felici talenti letterarii di Francesco de Sanctis. Financo l'amor puro e disinteressato della gloria non ha attrattive per un ecclesiastico, e se egli qualche volta vi tende, guardatelo bene sotto l'oscuro mantello, vi troverete celata un'oscura passione, che lo stimola assai più della gloria.

« Francesco de Sanctis fu anch'egli discepolo del Marchese Puoti; ma, dotato di liberissimo ingegno, giunse all'estremo opposto del suo maestro. Questi inculcava le regole più arbitrarie de' retori e de' linguai, De Sanctis predicò il totale affrancamento da ogni precetto di convenzione. Sprigionato l'ingegno da qualunque tortura scolastica, lo fece signore e giudice solo di sè stesso, concedendogli quello stile, quella lingua che meglio rispondesse alla manifestazione del pensiere senza guardare a modelli di sorte. De Sanctis fece una rivoluzione delle più radicali in letteratura, che in politica risponderebbe alla perfetta repubblica democratica. Il povero vecchio del Marchese Puoti fu colto da vero spavento. Come mai da quella sua scuola tutta purità e candore scatenarsi quel demonio rivoluzionario? Filosofia, Goethe, Shakespeare; ma questi nomi erano bestemmie per il povero Marchese. A ciò s'aggiungevano i compianti degli altri discepoli rimasti fedeli a lui o per pochezza di mente o per invidia del De Sanctis; e tutta Napoli risonò di elegie, di accuse, e di vivissime discussioni.

« De Sanctis era quello che meno s'impacciava della tempesta da lui stesso suscitata. Col suo ideale fiso in mente, tirava dritto, lasciando le animate discussioni agli altri. In breve il suo studio fu pieno de' giovani più distinti, e la maggior parte erano stati suoi compagni dal Puoti; il quale alla sua volta, soccorso da' suoi generosi istinti, migliori assai del suo ingegno, incominciò, quasi temendo, ad accostarsi al ribelle e pur caro suo De Sanctis, maledicendo tuttavia in cuor suo altamente alla *nuova filosofia* che gli traviava quell'ingegno.

« Quando Vito Fornari vide De Sanctis circondato da tanto favore e da tanta fortuna, quando vide che i compagni di studio divennero discepoli di lui, quando vide il panteista, il razionalista, il dialettico De Sanctis farsi capo di un'immensa schiera d'arditissimi giovani e muover guerra a tutto il passato, alla santa chiesa di Dio, mentre lui, Fornari, negletto, oscuro, da quell'altera e incredula gioventù, allora una terribile fiamma d'invidia invase ed arse il sacerdotal petto, nido molto capace di tali passioni.

« Sul principio non osò, non poteva opporsi a quella piena d'aura gloriosa, che trasportava in alto il De Sanctis. Egli guardava silenziosamente e segnava nel libro della sua vendetta ogni progresso, ogni trionfo del giovane Professore, il quale tutto occupato di studii e di politica, neppur sognava che sopra di lui erano attaccati due occhi ardenti come fiammelle. L'insegnamento di Francesco de Sanctis fu tutto un trionfo, ma rapidissimo. Scoppiata la reazione, ella cadde come fulmine nel suo studio. Lui e la più parte de' suoi discepoli, anzi tutti, perseguitati qual in un modo, qual in un altro. Cacciato in esilio, messo il freno a qualcuno de' suoi discepoli che restava, si fece una gran solitudine, ogni vita letteraria fu spenta. In quella solitudine di tempo in tempo si vedeva errar qualche ombra d'arcade poeta, come il Campagna, il Baldacchini, i quali con l'esile

in modo affatto suo il principio fondamentale dell'estetica egheliana in, come del Hegel non accettò mai la dialettica ed altri particolari della sua metafisica [1]. Ne comprendo poi quali debiti dovesse confessare verso la scuola dei Puristi [2], fuori di quelli dei quali ha così ampiamente discorso nel suo saggio sull' « Umanesimo dei puristi » e nella storia [illegible].

Negli scritti politici e nella parte politica degli altri scritti il De Cindio si mostra non ancora consolato della caduta del governo di Destra il 18 marzo 1876, ed assai pessimista sulle condizioni presenti d'Italia. Ma giacchè e quei rimpianti e questi scoraggiamenti non escono dalle generali, non c'è modo di sottoporli a critica e bisogna rispettarli come dei sentimenti. Mi sia lecito tuttavia notare che le effusioni generiche contro i mali del proprio tempo sogliono riuscire poco feconde. Il male bisogna affrontarlo

---

vano de' rimbambiti loro avevali trionfavano in aria un sonetto, una canzoncina tra critica e religiosa, e così facevano vie più sentire tutto il vuoto di quella scolaresca.

« Allora dopo aver attentamente spiato che il Longo era deserto, ovvero che la famosa cerchia di Francesco De Sanctis si faceva [illegible] gli artisti parlare de' liberi giovani, e non vi era più ingegno di vita in una società [illegible] da un barbaro lazzarone che aveva nome Ferdinando. Il [illegible] apparve in quella scena desolata l'abate Fornari con la giovane di [illegible] di lettere. Precedente [illegible] fin nel mezzo di quella scolaresca, vi si assise come in proprio trono e chiamati quanti v'erano chierici ed arcadi, cominciò a squadernar loro a fondo tutta la scienza letteraria condita di sale cattolico. E sicome quasi uomo pestilente di Francesco De Sanctis era [illegible] maravigliosa nella critica, ed il Fornari lo vide vincere appunto nella critica [illegible] sonetti, vennegli [illegible] un furioso cominciare, e Fornari credè di [illegible] [illegible] e letteraria che aveva tanto lungamente ambita, dopo [illegible] e l'aveva [illegible] ambita quando un [illegible] se ne cingeva superbo la fronte.

« Ma neppure il possesso di quella gloria gli concesse il [illegible] già [illegible] contro De Sanctis. Questi, benchè povero e [illegible] era sempre l'oggetto del sarcasmo dell'abate. Il quale sempre che si ritrovava con persone con [illegible] De Sanctis soleva attaccarlo da quel lato che gli destava invidia, cioè per il suo valore in fatti di critica. La critica voleva essere un privilegio dell'abate, e perciò soleva dire a quei suoi consorti, che De Sanctis era un sottile grammatico. [illegible] che l'[illegible] nel suo *Moribondi del Palazzo Carignano* non si perita di far del grammatico al rimpiantare della critica in Italia. »

Altre pagine curiose ha l'opuscolo del Montefredini, come una gustosa descrizione morale della città di Monfetta e del suo seminario, donde uscì il Fornari, la critica dell'*Arte del dire* e delle altre opere e lor condotta.

Il De Sanctis, ministro della pubblica istruzione, nominò il Fornari prefetto della Biblioteca Nazionale di Napoli, e in alcune lettere del [illegible] da me edite parla con la solita superiorità ed imparzialità della coterie Fornari, invitandola alla libera discussione (ved. *Scritti varii*, II, [illegible]).

(1) *Estetica*, parte storica, pp. 383-388.

(2) De Sanctis, *Scritti varii*, ed. Croce, II, 83.

caso per caso, alla spicciolata, e combatterlo in concreto. Altrimenti c'è rischio che i medesimi, che si vogliono colpire, facciano eco ai lamenti, e battano le mani; e il mondo continua per la sua strada.

Chiudo questi brevi appunti con un'osservazione concernente la forma letteraria. La quale, come ho già detto, è assai tersa ed accurata: pure a me sembra che nei punti affettuosi o gravi si desideri un maggior calore, che viene come impedito da alcunchè di troppo ragionato e riflesso e dalla predilezione eccessiva dell'autore per le arguzie e i giuochi di parole (1). Posso ingannarmi; ma questa è l'impressione che io almeno ho avuto nel corso della lettura. Del resto, ognuno ha i difetti dei suoi pregi.

B. C.

Il generale Pianell, Memorie (1859-1892). — Firenze, Barbèra, 1902 (pp. 614, 8°).

Il Pianell era, dopo il vecchio principe di Satriano Filangieri, la maggiore capacità militare dell'ex-Regno di Napoli, al tempo dell'ultimo Borbone: s'era distinto nella campagna di Sicilia del 1848-49 ed aveva adempiuto con intelligenza e ferma volontà incarichi gravi e difficili. Sulla fine dal 1859 era stato mandato ad organizzare la difesa degli Abruzzi contro le minacce che potevano venire da quel lato della frontiera settentrionale del Regno. Chiamato da Francesco II nel suo ministero costituzionale come ministro della guerra il 13 luglio 1860, si adoprò con ogni sforzo, ma senza risultato, a fronteggiare l'invasione del Garibaldi: finchè, avversato, sospettato, sfiduciato, il 2 settembre dette le sue dimissioni dal Ministero e dal grado militare, chiese il permesso di lasciare lo Stato, e si ritirò infatti a Parigi. Seguita l'annessione definitiva di Napoli e Sicilia al Regno d'Italia e caduta la dinastia borbonica con la resa di Gaeta, il Pianell domandò ed ottenne di entrare nell'esercito italiano, dov'ebbe

(1) Queste arguzie si trovano, per esempio, alla chiusa di quasi tutti gli articoli su questioni pratiche e politiche. Così l'articolo: *Lamentazioni archeologiche* termina: « . . . un terzo certamente ha da godere fra tanta disputa, ed è il possessore degli affreschi; e l'Italia, come al solito, sta fresca! » (p. 348). Quello su *Napoli e l'unità:* « Per Napoli ci vogliono provvedimenti ben più diretti della direttissima » (p. 379), e nel corso dell'articolo: « Parrà che nel far eco al senatore Negri io sia giunto davvero con la vettura del Negri » (p. 373). Quello sul *Nuovo Consiglio provinciale di Napoli:* « Io vorrei concludere: *Domine, aiutaci!*, se in cambio d'una preghiera non risicasse ciò di parere che io concentri tutta la mia speranza nel consigliere Domine » (p. 386). L'articolo sulla *Destra:* « Fate sì che il paese non abbia a dire che la Destra è poco destra » (p. 399). L'articolo sul *Bonghi e l'Alto Molise:* « il miglior augurio che ci resti a fare... non manchino in avvenire nè i sali del Bonghi nè il sale del Cardarelli » (p. 403). Ma in tutto il volume ce ne ha gran copia.

il comando di una divisione. E per parecchi anni, malgrado si facesse stimare da superiori ed inferiori pel suo carattere e per le sue rare doti militari, fu punto ed amareggiato dalle più o meno velate accuse d'ingratitudine e di tradimento verso i suoi antichi sovrani. Sensibilissimo com'era al sentimento del dovere e dell'onore, ne soffriva in modo represso ma straziante. Quelle accuse si ravvivarono, in forma più velenosa e in punto più pericoloso, quando il Pianell, nel giugno del 1866, si trovò con la sua divisione dinanzi agli Austriaci, nella campagna che allora s'iniziava. Ma superando con forza d'animo l'interna angoscia, il Pianell fu dei pochissimi che, durante quella campagna, vide chiaro e seppe agire, e nella giornata di Custoza la sua divisione fu la sola che mantenne le posizioni assegnatele, respinse gli Austriaci e fece ad essi gran numero di prigionieri. Assunto quel giorno stesso il comando del corpo d'armata lasciato dal Durando, lo riorganizzò, e guidò con abilità le difficilissime operazioni di spostamenti di truppa e di ritirata di fronte al nemico vittorioso, che non osò attaccare. Ed ecco con rapida vicenda le basse accuse degli anni, anzi dei giorni precedenti, mutarsi in cori di entusiasmi e di adulazioni, che il Pianell, reso guardingo e nervoso dalle passate traversie, seppe stimare per quel che valevano. Per circa un altro quarto di secolo restò nell'esercito italiano, del quale fu uno dei generali più operosi, severi e rispettati.

Questo dramma intimo, ricco di contrasti e di sorprese, che si manifesta in tutta la sua schiettezza nelle lettere del Pianell alla moglie, è stato cagione principale del grande incontro avuto dal volume, composto appunto di queste lettere e di altre note e documenti che la vedova di lui pubblicò due anni fa in un edizione fuori commercio, e che ora, accresciuto, viene ristampato dall'editore Barbèra. Il Pianell, come nel suo mestiere era vigile ed esatto e volea rendersi conto di tutto, così sa scrivere chiaro, preciso, vigoroso, scolpendo i suoi pensieri e i suoi sentimenti con una sicurezza che molti letterati di professione gli invidieranno. Pagine e brani letterariamente bellissimi s'incontrano ad ogni passo, nè percorrere il volume. Ma, dopo tutte le spiegazioni e i particolari e i documenti che qui si contengono, cesseranno le intime tracce dei giudizi severi sulla conversione del Pianell? Trasportato tumultuariamente dalla opinione pubblica dalla polvere agli altari, resterà dove fu in fine collocato, o non continuerà qualche contrasto e qualche dubbio? Certamente, in quelle accuse bisogna far la loro parte alle passioni del momento, allo spirito settario che non volea tollerare nel nuovo stato ed in alti gradi coloro che non avevano partecipato attivamente alle congiure, alla cospirazione, alla rivoluzione: molti erano da parata o patrioti incapaci non sapevano perdonare a questo militare sul serio la fortuna che accompagnava il suo merito. E bisogna far la loro parte all'ignoranza dei dati di fatto, e alle sciocche leggende sui tradimenti dei generali borbonici. Ma c'è in esse, se non erriamo, un altro fattore, che ne forma la parte principale e che occorre chiarire e discutere: il problema morale. Come nell'arte, anche nella

morale si sente il bisogno di formulare regole e di giudicare alla stregua di regole. E come nell'arte, così nella morale, rigorosamente parlando, regole non ve ne sono, diciamo regole assolute, che è poi lo stesso. Ma come in arte molti si spaventano di quest'annunzio perchè temono che gli spropositatori e i cervelli bislacchi ne traggano baldanza, così nella morale sorgono i medesimi timori. I quali non avrebbero ragion d'essere se si riflettesse che, abolite le regole, resta pur sempre la regola, ch'è nell'un caso la coscienza artistica e nell'altro la coscienza morale: regola severissima! Ciò che si vuole scuotere è la fede nel valore assoluto di regole empiriche, accidentali e che dovrebbero essere condizionate.

Tra queste regole particolari una delle più dommatiche concerne i doveri dei militari. Un militare non deve discutere: deve obbedire ed esser fedele al suo giuramento. Se ciò s'intende all'ingrosso e per la maggior parte dei casi, è vero: ma, intesa con rigore e nell'estrema conseguenza, questa regola importerebbe che un militare dovrebbe trasformarsi da uomo in automa, cioè cancellare in sè ogni carattere d'interna determinazione, e da spirito intelligente in spirito inintelligente, che deve immaginare che il mondo intorno a sè non muti, quando è un fatto che si muta! In altri termini, questa regola, originariamente destinata a garentire l'integrità morale, diventerebbe fattore comandato di degradazione morale.

Il Pianell ha il diritto di essere giudicato dallo storico non con regole astratte alla mano, non con l'*Epistola ad Pisones* della moralità da caserma, ma con cuore ed intelletto di uomini. Allievo del Filangieri, non solo nell'arte militare ma nelle concezioni politiche, il Pianell sentiva ciò ch'egli diceva i *nuovi tempi* e la *forza dell'opinione*, che dovevano consigliare i Borboni a cambiare strada. Col patto della pronta, sincera e completa attuazione del concesso Statuto e della conclusione della Lega Italiana contro l'Austria, — idee da lui già espresse durante il suo comando negli Abbruzzi — accettò il ministero. Durante quel mese e mezzo in cui fu ministro, ebbe ogni specie di coperte e tenaci opposizioni dalla parte del re o, meglio, di coloro che avevano presa sull'animo del re, e che lo spingevano a continue mancanze di lealtà. Il memoriale (che in questa edizione si pubblica per la prima volta), relativo al suo ministero, è documento di somma importanza, e di una veridicità, che in ogni punto che ho potuto controllare mi risulta pienissima.

Lo sforzo di Pianell per mantenersi nell'orbita di ministro costituzionale e italiano, l'odio della *camarilla* di Corte, il rifiuto di dargli il comando effettivo contro il nemico, gli tolsero ogni prestigio innanzi alle truppe, e gli fecero sentire che egli s'era logorato nella lotta e che doveva trarsi da parte. Così chiese le dimissioni, ed ebbe infatti dal Re un permesso di sei mesi, per allontanarsi dal Regno. Il Re si ritirò a Gaeta, e sul Volturno e sul Garigliano ebbe luogo l'ultima e più degna difesa del Borbone. Avrebbe dovuto il Pianell seguire il Re a Gaeta? Egli dice che, quando partì, aveva la ferma convinzione che non vi sarebbe stata altra

resistenza decorosa e militare; e tale era infatti la convinzione dei più. Ma poi, aggiungiamo noi, il Borbone trionfante da Capua e da Gaeta non sarebbe stato il ritorno pieno all'antico, il pieno disconoscimento di quei nuovi bisogni sociali e nazionali che il Pianell anche avvertiva? Caduti i Borboni, per qual ragione il Pianell, nel vigore dell'età, nella coscienza del suo ingegno e del suo valore, desiderosissimo di operar qualcosa di utile nella vita sociale, avrebbe dovuto intrigare, diventar capo di comitati reazionarii, assoldatore di briganti, o languire nell'ozio che degrada? Quale dovere lo allontanava dall'esercito italiano, o quale macchia doveva farnelo respingere dal Conte di Cavour? Non fece omaggio ai suoi sentimenti personali verso i Borboni col tacere durante tutta la vita di ciò che avrebbe potuto addurre in sua difesa e col parlare del caduto sovrano sempre nei termini del più delicato riserbo? (1).

Dato il suo modo di veder la situazione politica, dato il suo sentimento antireazionario, il Pianell, a noi sembra, operò *come doveva*. E come dovevano operarono altri, che, di mente più corta, incapaci di uscire dalla cerchia delle private e quasi domestiche relazioni, si sentirono legati al Re che cadeva, e nobilmente lo sostennero e difesero fin all'estremo e ripugnarono da ogni contatto col nuovo Stato italiano, opera delle sette e del diavolo. Noi esortiamo i moralisti a leggere queste memorie del Pianell, perchè essi potranno meditare come sia facile dar consigli di attenersi alle regole e come sia difficile operare da uomini. Il che, per continuare nel nostro paragone letterario, si riduce a dire quanto sia facile scrivere una tragedia secondo i precetti di scuola e quanto sia difficile comporre un dramma fuori regole, un dramma di Shakespeare. E la storia è un dramma di Shakespeare, non una tragedia regolare e scolastica.

B. C.

GIORGIO SOREL. — *Saggi di critica del marxismo* pubblicati per cura e con prefazione di Vittorio Racca. — Palermo, Sandron, 1903, pp. XLVIII-400, 16[illegible].

Nell'opera del Marx c'è una filosofia e c'è un insieme di osservazioni di fatto e di consigli pratici. Delle due cose, quale merita maggiore attenzione? la prima, la filosofia, che il Marx non coltivò di proposito se

(1) Tra le sue carte si trova il principio di una lettera con la data del 18[illegible], destinata ad esser mandata al re Francesco II dopo la sua morte [illegible]. Ed è qui il caso di aggiungere un aneddoto, che tenga da [illegible] borbonica e sicura. Francesco II, sempre che i suoi relatori e furenti partigiani [illegible] traditori e mescolavano tra i nomi di costoro quello del generale Pianell, soggiungeva: — No, Pianell lasciatelo stare; con lui le cose sono andate in un modo particolare. — E confessava così implicitamente quei suoi torti verso il suo ministro costituzionale del [illegible], che ora vengono illustrati dal *memoriale*.

non nei suoi anni giovanili e che rappresenta un incidente nella storia del pensiero; ovvero la seconda, che è stata succo e nutrimento di un gran partito sociale e politico? Quale delle due è degna di essere continuata? E, distrutta la prima sotto i colpi della critica, la seconda è anch'essa perciò distrutta e finita? — Così a me parve, anni addietro, che dovesse impiantarsi il problema critico del marxismo; e riuscii per tal modo a una condanna di tutte le principali teorie del Marx allorchè vengano prese in senso rigoroso e filosofico; e, nel tempo stesso, a mettere in rilievo il pregio e l'efficacia di quello che potrebbe dirsi il modo marxistico di guardare alle condizioni e alle lotte delle società. A un risultato quasi del tutto simile perveniva intanto, per la sua via, il Sorel, del quale si pubblica ora in italiano, per le intelligenti cure del dottor V. Racca, una raccolta di scritti varii che s'aggirano intorno al marxismo. Il lettore che desideri una critica metodica della metafisica marxistica e di quel suo contradittorio materialismo dinamico, non deve rivolgersi al volume del Sorel: altri hanno a lungo trattato questo punto di storia della filosofia, e, tra i primi, il Gentile nella sua *Filosofia di Marx* (Pisa, 1899). Il Sorel si serve della filosofia quanto gli basta per riconoscere che non è in essa la parte viva del marxismo; ma, e in questo volume e nell'altro sulla *Ruine du monde antique* e nell'opuscolo sull'*Avenir socialiste des syndicats*, e nei tanti saggi ancora sparsi in riviste, egli è per davvero un marxista, forse l'unico marxista degno del nome, nel modo di studiare le questioni storiche e sociali. I marxisti tedeschi non hanno di solito, scrivendo di storia e questioni pratiche, fatto altro che ridurre la complicata realtà ad alcune formule preconcette: il che lascia malcontenti e dà l'impressione dell'artificioso e dell'arbitrario. Presso di noi, Antonio Labriola sentì che non dovevano esser questi i frutti dell'insegnamento del Marx; ma non si risolse poi mai a pubblicare i promessi brani di storia rinnovata e raccontata. Il Sorel non *applica* già delle teorie prestabilite: del Marx s'è giovato assai; ma se un metodo c'è nei suoi libri — ho avuto altra volta occasione di scrivere di lui — esso è, per così dire, quello della più completa spregiudicatezza e libertà verso le teoriche unilaterali (1).

Ad una conclusione netta circa l'avvenire dell'organizzazione sociale il Sorel non giunge. Al prof. Racca, che gli domandava che cosa egli conservava del marxismo e quali erano le sue idee sul socialismo, il Sorel rispose: « che era imbarazzatissimo a rispondere; che, lavorando, come faceva, a dimostrare false od errate teorie e tattiche man mano che l'occasione ve lo portava, non s'era mai chiesto *che cosa*, in questa sua non finita marcia di distruzione e di correzione, lasciava dietro di sè » (pref., p. X). Pure il Sorel dà grandissima importanza all'efficacia dei sindacati

(1) Vedi una mia recensione della *Ruine du monde antique*, in *Rivista di filosofia e scienze affini*, VI, 252-3.

operai per preparare una nuova forma di società. Le sue idee in proposito, che sono contenute in questo volume e negli altri suoi scritti, vengono riassunte dal Racca nella bella prefazione alla presente raccolta di saggi; e il Racca espone anche intorno ad esse parecchie obiezioni. Obiezioni, senza dubbio, si possono fare: ma non solo alla tesi del Sorel sui sindacati, sibbene a qualsiasi altra tesi relativa a congetture e programmi sociali. Perchè, se il filosofo può raggiungere il vero nel campo puro dell'idea, se lo storico può raggiungerla nel campo del passato, chi scrive sull'avvenire imminente o lontano e sugli indirizzi da promovere, non può mai raggiungere se non delle approssimazioni e dei sistemi provvisorii. L'azione dell'uomo politico e del riformatore sociale si svolge secondo i paesi e i tempi in condizioni svariatissime, e tra continui mutamenti e pericoli e sorprese: onde il da fare deve essere, caso per caso, indicato dalla situazione concreta che si ha innanzi, quantunque l'ispirazione di esso emani sempre dalla stessa fonte, ch'è l'inestinguibile desiderio morale del genere umano. È ingenuo chi cerca nei libri delle *idee da attuare* così, semplicemente. Ma ciò non vuol dire che i libri dei pensatori siano inutili: essi sono da considerare come meditazioni e congetture sulle varie possibilità e sulle probabilità, e quindi preparazione, più o meno prossima, all'azione. Ed io non so quali e quanti libri offrano, al pari di questi del Sorel, un'ottima scuola per l'uomo pratico. Rare volte la realtà sociale è stata così bene messa in luce sotto i suoi aspetti molteplici e sfuggenti. Certo, molti s'impazientiranno delle sue minute e sottili osservazioni, delle sue restrizioni, dei suoi dubbii, e preferiranno quei libri in cui si fa giocare un'unica forza, in cui il male è ricondotto a un'unica causa e ad un unico mezzo il rimedio: la fantasia si riposa meglio in tali concezioni semplicistiche. Allo stesso modo vi ha chi s'infastidisce dell'agnosticismo e dei molti dubbii e dei pochi rimedii proposti dal medico prudente, e si lascia cadere con fiducioso abbandono tra le braccia del segretista ciarlatano.

B. C.

Giuseppe Zuccante. — *Il bello e l'arte nella dottrina di Socrate* (estr. *Rendic. R. Istit. Lombardo*, XXXV, 1902, pp. 920-934, 8°).

L'egregio prof. Zuccante, in questo suo pregevole opuscolo, tenta una nuova esposizione delle idee, molte volte esposte, intorno al bello e all'arte che sono messe in bocca a Socrate nei *Memorabili* e nel *Simposio* di Senofonte, e nei dialoghi platonici. A noi non sembra che queste osservazioni socratiche o pseudosocratiche abbiano grande interesse nella storia della scienza: solo con la famosa cacciata della poesia dalla città ideale si ha un pensiero importante, e quel pensiero non è socratico ma platonico. Socrate, unificando il bello e il buono nel generale concetto

dell'adatto ad un fine, del coerente, non scopriva nessun tratto caratteristico della funzione estetica: faceva come chi dicesse che il bello è ciò che ha un valore per l'uomo, e che bello si può chiamare tutto ciò che ha un valore per l'uomo. Con queste considerazioni si è ancora fuori della estetica. Nè maggiore importanza hanno le osservazioni intorno all'arte contenute nei *Memorabili*: il Zuccante (pp. 930 1) vede in Socrate quasi un romantico del suo tempo, che avrebbe inculcato il principio dell'espressione dell'anima, mentre gli artisti greci non solevano andare oltre la forma e la bellezza. Ma si può ancora ripetere che l'arte ellenica sia inespressiva? E che cosa significa opporre *bellezza* ed *espressione?* Che cosa significa opporre, nell'arte, *corpo* ed *anima?* E donde si ricava poi che Socrate intendesse con le sue astratte osservazioni criticare l'arte dei suoi tempi? A noi non sembra che il Zuccante mova nella sua esposizione e critica da un ben determinato ordine di idee estetiche. Così nelle pagine introduttive insiste sul carattere *estetico* della morale ellenica, nella quale il principio del dovere non ebbe il rilievo che ha avuto poi nell'etica moderna; ma perchè il dare maggiore o minore rilievo al momento del *dovere* (inteso in quanto conflitto tra tendenze morali e tendenze passionali) dovrebbe modificare così profondamente il carattere di una concezione etica da mutarla di *etica* in *estetica?* In questa parte il Zuccante ha subito l'influenza della *Allgemeine Aesthetik* herbartiana; ed un herbartiano era il Lindner, del quale cita a p. 921 le parole: « che il bene si distingue dal bello massimamente per questo, che nel bello l'oggetto del giudizio è estraneo e più o meno indifferente all'uomo, come sono i colori, i suoni, le parole, ecc.: nel bene, invece, è la volontà propria dell'uomo, cioè l'uomo stesso ». Eresia filosofica, perchè non si comprende come l'uomo possa giudicare, ossia valutare, cosa a lui estranea, anzi più o meno indifferente! Se l'uomo valuta il bello, gli è perchè esso è un suo prodotto, una sua attività, non meno dell'azione morale. Osserviamo ancora che forse non è esatto il dire che « la dottrina estetica contenuta nella *Repubblica* (platonica) » consista in ciò: che « l'arte è rappresentazione, è imitazione del bello non mai disgiunto dal buono, sicchè i prodotti suoi riverberino sempre la bellezza dell'anima e nulla offrano mai di sregolato e di ripugnante all'armonia morale della vita, e nulla che ecciti il piacere sensuale »; nè il dire che Platone condanna e sbandisce quell'arte che non corrisponde sempre e in tutto ai fini morali (pp. 932-3). Questo, se non c'inganniamo, sarebbe un Platone non del tutto autentico.

B. C.

VARIETÀ.

I.

IL MONOTEISMO DANTESCO.

Due lettere.

I.

Milano, 10 marzo 1903.

Caro Croce,

Da parecchi mesi sono tormentato da un dubbio che, finora, per la sua gravità, non ho osato di esporre a nessuno. Ma poichè il « tormento » cresce, oggi voglio confessarlo a te, permettendoti di maltrattarmi, senza misericordia, se per caso mi trovi in peccato!

La folla degli studiosi e degli studi consacrati a Dante non ti sembra oramai eccessiva? Non ti pare che questa specie di *monoteismo* pregiudichi seriamente, nel loro complesso, le ricerche necessarie per la nostra storia letteraria?

Guardati un po' d'intorno: *conferenze dantesche*, gare *dantesche* fra gl'insegnanti e tra gli scolari, bibliografie *dantesche* e giornali esclusivamente *danteschi*, volumi, opuscoli, articoli, cenni su Dante e sulle opere di Dante! Non si direbbe che la letteratura italiana si riassume oramai tutta in un solo nome?

Esamina la *Bibliografia italiana* del 1901. Troverai, ad esempio, *uno* studio sull'Ariosto, *uno* sul Bembo, *uno* sul Tasso, e nessuno su cento altri nostri ragguardevoli scrittori, alcuni dei quali aspettano d'essere illustrati per la prima volta. Ma di fronte a questa miseria, troverai indicati novanta fra volumi ed opuscoli su Dante, senza contare la miriade degli articoli, molti dei quali d'una insulsaggine spaventosa.

Certo, Dante sta in cima a tutti gli scrittori e sta in cuore a tutti gl'Italiani (e noi non possiamo essere accusati di poco amore), ma questo grande, poco meno che *totale*, sacrificio d'ogni altra ricerca in omaggio e talora in idolatria sua, ti pare proprio utile alla storia e alla fama letteraria del nostro paese? Anzichè allargare i limiti, quel lavoro che si fa sopra un tema soltanto, non ti sembra che li restringa e impoverisca?

Caro Croce, il dubbio, come vedi, è veramente tormentoso, e se io ti faccio tante domande, si è perchè mi manca il coraggio d'una sola affermazione. E tu consiglia il

tuo

Corrado Ricci.

2.

Napoli, 12 marzo 1903.

Carò Ricci,

Hai ragione; ma che cosa vuoi farci? La produzione critica italiana intorno a Dante può dividersi in tre categorie: delle quali la prima copiosissima, la seconda assai più ristretta, la terza addirittura esigua. La seconda è costituita dai lavori critici sul testo delle opere di Dante e da quelli rivolti ad illustrarle dal punto di vista storico, con la conoscenza della vita, dei costumi e del pensiero del medioevo. La terza, dagli studii di critica artistica coi quali si cerca di far comprendere quella grande poesia nella sua forza solenne. Queste due sono le categorie serie e rispettabili: gli studiosi dell'una hanno il loro centro principale a Firenze; quelli dell'altra sono un po' da per tutto, e pochi da per tutto.

Quanto alla prima categoria, alla copiosissima, non può dirsi nè di ricerca storica nè di critica estetica: la direi piuttosto di critica inutile. I lavori, che ne fan parte, si aggirano di solito su questioni, che hanno la doppia qualità di essere insolubili e di essere oziose. Essi esplorano le intenzioni che potè aver Dante nel mettere in Inferno, in Purgatorio o in Paradiso il tal e o tal altro personaggio, o le ragioni che potè avere per tacerne, e il perchè riposto della tale invenzione o della tale allegoria e il significato più probabile di un verso oscuro, anzi disperato; e così via. È chiaro che noi non possiamo saper nulla, o quasi, di questi segreti pensieri di Dante allorchè non si è dato la pena d'informarcene chiaramente egli stesso e di parlar chiaro; ma se anche intorno ad essi si facesse pienissima luce, tutto ciò di nulla o di ben poco farebbe progredire la comprensione di Dante come poeta; e il risultato sarebbe in ogni caso incomparabilmente inferiore alla fatica durata, al tempo sprecato, alla carta stampata.

Ma coloro che scrivono intorno a tali questioni, estranee all'arte, non hanno generalmente cervello e coltura da far altro di meglio. Se fossero vissuti trent'anni fa, avrebbero dissertato dell'unità della lingua; se fossero vissuti settant'anni fa, di purismo ed antipurismo; se nel secolo XVIII, avrebbero recitato sonetti in Arcadia; nel seicento, escogitato ghiribizzi ed anagrammi; nel cinquecento, composto ragionamenti sull'amor platonico e sopra un sonetto o un verso di sonetto del Petrarca o di Monsignor della Casa. Ora si son gettati su Dante, perchè questa è la moda, e perchè tal roba richiede il presente mercato delle cattedre e dei concorsi.

Tu vorresti che coloro sfollassero le aule dantesche e si spargessero per quelle degli altri poeti e scrittori della letteratura italiana. Ma a qual pro? Forse che essi tratterebbero gli altri poeti e scrittori in modo diverso da quello col quale ora trattano Dante? Quasi quasi è da preferire che il Padre Alighieri ci seguiti a rendere anche questo benefizio, di raccogliere e tener fermi intorno a sè tanti inetti e tanti seccatori!

Capisco che i dantisti bravi debbano dolersi nel trovarsi invasi ed accerchiati da una folla di presunti ragionatori, di oziosi chiacchieratori. Ma perchè non si difendono? Perchè non procedono con rigore, esaminando, innanzi a ciascun nuovo lavoro, se la questione che vi si propone ha importanza per la storia o per l'arte, e se si può risolverla, e bandendo senza misericordia ciò che è superfluo ed è d'ingombro? Così facendo, contribuirebbero a sollevare il livello degli studi, e, se ciò accadesse, tu vedresti come conseguenza che l'interesse si rivolgerebbe anche agli altri autori, italiani e stranieri, di cui lamenti la trascuranza. Chè l'esclusivismo, di cui tu parli, non ha già origine in un eccesso di amore per Dante, ma anzi nell'intima indifferenza verso l'arte. Quei *monoteisti* sta sicuro non amano neppur Dante, perchè in lui non vedono l'artista, ma soltanto il *mannequin* sul quale intessono ed esibiscono le loro giravolte letterarie, i prodotti della loro piccola industria scolastica.

Eccoti il mio parere, giacchè me l'hai chiesto, e credimi il

tuo sempre aff.mo

B. Croce (1).

II.

L'INSEGNAMENTO DELLA STORIA DELL'ARTE NEI LICEI E L'ARTE DEL COMPORRE.

Poichè in questi giorni si è tornato a parlare d'una riforma generale dell'istruzione secondaria, non inopportunamente si rialza la voce in favore di un insegnamento finora troppo a torto negletto nei nostri licei, com'ha fatto il prof. Pasquale Papa in una lettera aperta al Supino (2), discutendo molto sentatamente della maniera onde si potrebbe introdurre tra le materie dei licei, anche liceali anche la storia dell'arte, e dei criteri didattici che vi si dovrebbero seguire.

Egli ha notato benissimo, che « sulla necessità o, vorrei dire sul dovere di non tener chiuso più a lungo ai giovani dei licei e degli istituti medii in generale il tesoro dei nostri capolavori artistici, poichè ormai ci troviamo tutti d'accordo ». Tutti, o almeno, quasi tutti [illegible], e oltre le

(1) Nel *Fanfulla della domenica* del 19 aprile R. Renier ha pubblicato un articolo col titolo: *Dantofilia, Dantologia, Dantomania* al quale ha risposto G. L. Passerini, nel *Marzocco* del 16 aprile. [illegible] il seguente [illegible] il corto. Senza entrare nel merito delle idee e degli argomenti [illegible] e notevole che si [illegible] a manifestare da varie parti una [illegible] esagerata, e meglio [illegible] di Dante.

(2) Vedi Papa, *L'insegnamento della storia dell'arte*. Firenze Landi [illegible] estr. dalla *Miscellanea d'Arte*, I, 2.

(3) Non certo il presente Ministro della P. I., se ci bada al suo nuovo progetto di legge sull'istruzione media...

buone ragioni suggerite dal buon senso e da un concetto elevato della cultura, ve n'ha pure di strettamente scientifiche a conforto della desiderata riforma, che sono state altrove additate anche dallo scrivente.

Ma le difficoltà che vi si oppongono, e vi s'opporranno forse ancora per un pezzo, non riguardano la tesi in se stessa, che apparisce a tutti più o meno plausibile, ma la sua attuabilità; sono tutte, di solito, difficoltà pratiche, non teoriche. E la maggiore sarebbe questa: che le materie del liceo già son troppe, e non è possibile accrescerne più oltre il numero.

« Ma questo, ha detto il Panzacchi, non può essere un ostacolo insuperabile che per coloro (e dove sono?) che credessero alla sacra intangibilità dei nostri attuali programmi. Se modificazioni dovranno aver luogo, è certo che la materia destinata ad approfittarne dovrà essere questa, la quale possiede, oltre la sua indiscutibile utilità, il pregio di essere volentieri accettata dagli spiriti giovanili, anche per certa sua intrinseca amabilità, che tutti intuiscono e a cui tutti si arrendono volentieri ».

Può tuttavia credersi nella intangibilità dei nostri programmi, e non preoccuparsi per nulla di questa e d'altre possibili e desiderabili aggiunte. Se il liceo ha da essere scuola di cultura generale, — e non può avere altro valore, — può esser questione di misura, non di numero di materie; le quali devon essere tante quante ne occorrono alla cultura dello spirito, cioè quante sono le forme e le attività dello spirito; ma i limiti entro i quali ogni insegnamento deve tenersi, sono segnati dal novero stesso complessivo delle materie e dalla capacità dell'umano cervello. Certo, se il professore d'italiano pretende dagli alunni un componimento e l'interpretazione d'un canto dantesco, e nello stesso giorno quel di latino cento versi di Virgilio a memoria, e quel di matematica quattro o cinque teoremi astrusi di geometria, e quel di storia altrettante o più pagine d'un manuale, non c'è giovine che possa non lagnarsi del sovraccarico delle materie. Ma l'abuso, si sa, non è buona ragione per abolire anche l'uso; e se, invece di sette diversi insegnanti, ve ne fosse uno per classe, non v'ha dubbio che l'abuso salterebbe subito agli occhi di lui, solo che avesse un po' di giudizio; e sarebbe tosto corretto.

Dunque, bisogna concentrare gl'insegnamenti? — La disputa, com'è noto, è vivissima su questo punto, segnatamente in Germania; ma si aggira attorno un falso principio. Quello che ci vuole, non è l'unica *persona*, ma l'unico *spirito* insegnante: e la pretesa del contrario è ingenuo materialismo. Ora, perchè quest'unico spirito non s'ha da poter ottenere tra molti docenti? Il cosiddetto affiatamento del corpo insegnante, tanto desiderato e caldeggiato da tutti i buoni capi d'istituto, è veramente un'utopia? Io non credo, sebbene non possa non riconoscere che poco o nulla si faccia e sia dato di fare per promuoverlo nelle nostre scuole; dove, soprattutto nelle grandi città per ragioni facili a indovinare, i professori d'uno stesso liceo si vedono ordinariamente solo di sfuggita quando uno esce da una classe e un altro vi entra, e hanno appena il tempo di scambiarsi un saluto. Così gli spiriti non si uniscano di sicuro, e ognuno tira diritto per la sua strada col danno degli alunni.

Il prof. Papa, del testo, non crede « che si debba e si possa d'un tratto istituire negli istituti secondari cattedre di storia dell'arte con insegnanti speciali, esami, libri di testo e tutto l'altro pesante armamentario che accompagna ogni insegnamento », e propone che il nuovo insegnamento venga affidato al professore di lettere italiane, perchè in lui meglio che in altri si riscontrano le condizioni necessarie per poterlo professare. E le ragioni che ne adduce sono persuasive, benchè possa notarsi che esse valgono parimenti pel professore di lettere latine e greche. È vero però che l'orario di questo è già così grave (20 ore settimanali) che più non gli se ne potrebbe assegnare, laddove quello del professore d'italiano è già molto inferiore (9 ore) e, secondo il Papa, potrebbe con una piccola riforma farsi bastare anche al nuovo incarico. Così non ne verrebbe aggravio al bilancio, al quale basterebbe chiedere solo una piccola somma per l'acquisto del materiale didattico, ossia dei diapositivi necessari alle proiezioni luminose: i gabinetti di fisica dei licei avrebbero già gli apparecchi opportuni, che il Papa reputa per esperienza il mezzo più adatto d'aiutare l'insegnamento orale della storia dell'arte.

La piccola riforma, poi, consisterebbe nel sottrarre al programma dei professori d'italiano quella revisione dei componimenti, alla quale essi devono oggi consacrare un'ora per classe ogni settimana, e affidarla ai professori di filosofia. I quali, alla loro volta, « non avrebbero nessun motivo di lamentarsi delle tre ore, che verrebbero con tale nuovo provvedimento ad accrescere il loro orario, ben limitato in confronto di quello degli altri insegnanti ». Non dico nulla degli argomenti onde il Papa crede di confermare la sua opinione, che il professore di filosofia sarebbe il più indicato ad assumersi il carico desiderato, e che dimostrano solo il curioso concetto corrente, anche tra persone di così distinta cultura, dell'ufficio dell'insegnamento filosofico liceale, anzi della stessa filosofia. Il costrutto è, che gli esercizi del comporre nel liceo sono specialmente indirizzati a formare la dirittura della mente e la solidità del ragionamento; tutta roba da filosofi! Un altro professore d'italiano, appoggiando la proposta del Papa, ha dichiarato espressamente, che gli insegnanti di filosofia « più di tutti gli altri sono in grado di notare quegli errori di logica che non sono pur troppo infrequenti nei componimenti dei giovani anche quando sono sulla soglia dell'università » [1] e solo teme « l'opposizione che faranno », in generale, questi professori ad addossarsi un carico che finora ha pesato sulle spalle altrui. Si vede che questi professori d'italiano, poveretti, sono stanchi del martirio di correggere centinaia e centinaia di spropositi per settimana!

Quanto a me, professore di filosofia, protesto fin d'ora che, se la storia dell'arte non potrà essere introdotta ne' nostri licei che a questo patto, ben volentieri mi sobbarcherò a cotal martirio, quantunque non

[1] Vedi l'art. *Per l'insegnamento della storia dell'arte nei Licei* del prof. G. S. Gargano, nel *Marzocco* del 13 febbraio 1909.

abbia la più lontana pretesa d'esser maestro di ragionare. Ma, a questo proposito, vorrei fare, per dirla col Vico, una discreta domanda: sono proprio utili questi esercizi del comporre, ai quali si consacra tanto tempo della nostra scuola e tante forze fantastiche e raziocinative dei nostri alunni? O non è già tempo di abolire questo residuo della vecchia rettorica? Questa è forse la riforma che bisogna chiedere.

Io non so qual differenza ci sia tra le vecchie opere rettoriche, come le *Suasoriae* e le *Oratorum et rhetorum sententiae, divisiones, colores* di Seneca il vecchio e le moderne *raccolte di temi*, già fatte o che si potrebbero fare raccogliendo quelli che si danno a svolgere nelle scuole, o che sono mandati, due ogni anno, dal Ministero dell'I. P. per la prova scritta degli esami di licenza liceale: temi, coi quali s'impone a tutti i giovani d'una classe, a giorno e ad ora fissa, di pensare e sentire quello che naturalmente essi non penserebbero e non sentirebbero (e si pensa o si sente non naturalmente?), per poi notare ciò che l'animo detta dentro. E come al cervello e al cuore non si comanda, i giovani scrivono; ma che cosa? Per solito, quello soltanto che vien dettato da dentro: nulla! Uno dei tormenti più accascianti ed umilianti che possano infliggersi a persona mediocremente colta, è quello di assistere alla lettura, che si fa in commissione dagli esaminatori, dei componimenti presentati dai candidati alla licenza liceale: che strazio del buon gusto, del buon senso, della stessa sintassi! Par di assistere alle prove dell'incretinimento generale prodotto dalla scuola media; e infatti da qualcuno dei commissari si ode spesso esclamare malinconicamente: ecco i bei frutti della nostra scuola! E qualcuno anche, offeso nel più vivo del suo essere ragionevole dai saltellanti raziocinii d'uno sciagurato, si volge verso il professore di filosofia con certi occhi che par che dicano: ma così voi insegnate a ragionare?

— No, così insegna a scrivere la vostra arte del comporre, ridotta a una ricerca della pura forma, a un'incetta d'immagini e di argomenti, a una pure arte topica, allo studio della morfologia, del lessico, della sintassi, della retorica, sempre della morta astrazione, del preparato anatomico tratto dalla dissezione di quel vivo organismo che è l'umano pensiero. Infatti il cretino d'oggi è forse destinato a diventare uno dei più efficaci scrittori della materia alla quale dedicherà i suoi studi e il suo animo, appena uscito dal liceo.

Bisognerebbe persuadersi che ciò che importa è dar cognizioni, non espressioni; formare il cervello, non prodigar delle forme; aiutare perciò lo sviluppo delle idee;

verbaque provisam rem non invita sequentur!

Epperciò dovrebbe smettersi una volta quest'uso d'eccitare il pensiero giovanile a questi giuochi di forza, che abituano i più ingegnosi all'arte presuntuosa di sputar sentenze e trinciar giudizi *de omnibus rebus*, all'abilità sofistica di escogitar argomenti a sostegno di tutti gli assunti e quindi

all'indifferenza scettica verso la verità, mentre [illegible] per mezzo di qualunque sviluppo della personalità intellettuale, quando in essi si [illegible] che pensare sia [illegible] di [illegible] per tanto mettere indirizzo in [illegible] repetitoria, per [illegible] stione. E al contrario [illegible] dare al giovane il senso della [illegible] della forza letteraria [illegible] del pensiero, senza che [illegible] segno di [illegible] e di [illegible], e [illegible] Conviene che i giovani siano invitati ad esprimere [illegible] che pensano.

E poiché essi hanno sempre qualche cosa di [illegible] col loro pensiero, — che è ciò che vengono via via apprendendo nelle diverse discipline, — bisogna che essi non compongano [illegible] che non hanno, ma esponga[illegible] quelle che hanno messe [illegible] particolari studi letterari, grammatica, storia, filosofia e scienze, esponga[illegible] per iscritto [illegible] già esponga[illegible] a voce, perchè tale esposizione è la più opportuna educazione delle loro attitudini letterarie.

E chi correggerà? — Ma tutti gli insegnanti, secondo che [illegible] a [illegible] che non sarà naturalmente un caso frequente. E si [illegible] perchè tanti professori d'italiano, quanti sono gli insegnanti del [illegible] Non basterà che il professore di filosofia sappia bene la sua filosofia, e [illegible] la propria filosofia, che saprà certamente esporre [illegible] il [illegible] suo, ma [illegible] oggi deve sapersi che [illegible] il professore d'italiano [illegible] dei [illegible] scritti di [illegible] con discorso chiaro e [illegible] [illegible] e [illegible] [illegible] in questa forma che deve distinguere [illegible] al [illegible] dalle speciali [illegible] letterario. Mancherà in [illegible] *Pelegrozzi*? Ma sarà tanto di guadagnato!

Una tale riforma, [illegible] una parte del [illegible] ora assegnato al professore d'italiano, tra tutti gli insegnanti del [illegible] a [illegible] che il [illegible] abbastanza, perchè egli potesse [illegible] la sua [illegible] anche all'insegnamento della storia dell'arte.

Marzo 1903.

GIOVANNI GENTILE.

III.

I MANOSCRITTI DELL'ABATE GALIANI

Leggendo in questi giorni un volume di saggi di [illegible] [illegible] [illegible] contenente un florilegio delle note lettere [illegible] dell'abate Galiani (1), mi è balzato [illegible] anche una [illegible] pensiero.

(1) *Aus den Briefen des Abbé Galiani*, a cura [illegible] del volume di FRANZ [illegible] *Friedr. Hirzel und andere Essays*, Leipzig, [illegible].

e ho ripensato alla sorte delle corrispondenze epistolari e degli altri manoscritti lasciati da Ferdinando Galiani.

Il primo biografo di lui, Luigi Diodati, ci fa sapere che il Galiani tenne vivo carteggio col Facciolati, con F. M. Zanotti, col Maffei, col Boscovich, col Gori, col Winckelmann ed altri dotti italiani e stranieri; e soggiunge in nota: « Il carteggio de' Letterati d'Italia fu dal Galiani ligato in *otto* tomi ben grossi, che contengono solamente le lettere degli amici italiani: oltre *quattordici* altri volumi, che comprendono le lettere di parecchi uomini illustri di Oltremonte, di molti Sovrani, e di celebri ministri di Stato. Tutte queste carte insieme colle opere inedite si conservano oggi dal suo nipote cugino D. Francesco Azzariti, Avvocato delle Scuole Normali, uomo non men dotto che gentile, il quale con somma cortesia mi ha permesso di leggerle a fin di raccogliere le presenti memorie » (1). Sappiamo anche dalla stessa fonte che l'Azzariti, « per essere grato alla memoria del zio », pensava di pubblicarne le opere inedite (2).

Nel 1803, l'editore milanese degli scritti economici del Galiani, accennando ai detti manoscritti, diceva: « Se mi riesce di ottenerli, come non dispero, sarò forse in grado di pubblicarli, eseguendo una completa separata edizione di tutte le opere di questo autore » (3). Ma non se ne fece altro.

Nel 1818 si pubblicarono contemporaneamente a Parigi due edizioni della corrispondenza del Galiani con la D'Epinay e con gli altri amici francesi, l'una condotta sull'autografo appartenente al Ginguené, ma assai mutilata; l'altra condotta su di un apografo, e più completa. Il Salfi, che curò la prima, scriveva nella prefazione: « Notre livre offrirait, sans doute, plus d'intérêt, si l'on eût pu recouvrer toutes les réponses de Madame d'Épinay ». E, accennato alla corrispondenza « amusante et philosophique » che il Galiani tenne per molti anni col marchese Caracciolo, esclamava: « Que de materiaux précieux pour l'histoire du temps, si l'on met au jour ces instructives correspondances! » (4).

Mediante queste due edizioni simultanee, si avevano molte lettere *del* Galiani, sebbene assai poche di quelle *al* Galiani. È curioso che il caso del 1818 si ripetette nel 1881-2, quando si pubblicarono due edizioni, annotate ed entrambe con la presunzione della completezza, delle lettere del Galiani, l'una dai signori Perey e Maugras, e l'altra dal sig. E. Asse: la prima presso Calman Lévy, e la seconda presso lo Charpentier (5).

---

(1) *Vita dell'abate Ferdinando Galiani*, regio consigliere etc. etc., Napoli, 1788, pp. 18-19. Cfr. in fine l'elenco dei mss., pp. 92-4.

(2) O. c., p. 80 n.

(3) *Scrittori classici italiani di economia politica*, Parte moderna, T. III, Milano, 1803.

(4) *Correspondance inedite* de l'abbé Ferdinando Galiani....., Paris, chez Treuttel et Würtz, 1818, I, pp. IV-V, LIV-V.

(5) Nel 1818 gli emuli editori vennero a polemica tra di loro. Dall'opuscolo

Che cosa accadeva intanto dei carteggi che erano presso l'Azzariti? Un accenno della *Biographie universelle* stampata a Parigi nel [illegible] e poi tradotta di *Dizionario biografico universale* pubblicato in Firenze dal Passigli di Firenze nel 1842, farebbe intendere che fossero passati in Francia. Ivi si legge, infatti, sotto il nome *Galiani*, « Le lettere scritte a Madame Geoffrin da gran numero di dotti italiani, di dotti [illegible] e principali stranieri, formano una collezione di *ventidue* volumi [illegible] 8 a 14, dei quali parla il Dudatti come esistenti già presso l'Azzariti, *che conservava nella biblioteca di Ginguené* ». Ma io credo che sia [illegible] un equivoco, originato dal fatto che il Ginguené possedeva l'autografo delle lettere alla D'Epinay. Invero, il Ginguené, nella notizia sul Galiani che fa parte della prefazione premessa alla edizione della corrispondenza, non solo non dice di possedere i detti carteggi, né trae da essi alcun dato che già non sia nel Dudatti, ma anzi a pag. XXXVI-VII scrive: « Nous ignorons si M. Azzariti vit encore, ou si c'est d'un autre possesseur, qui l'on achète, qu'on tient ; parler l'auteur de la notice etc. », mentre l'editore della [illegible] milanese del 1814, già da noi citato. Parla invece dell'autografo delle lettere alla D'Epinay, dicendolo in suo possesso.

I carteggi restarono, dunque, a quanto sembra, uniti agli altri manoscritti del Galiani, e tutti insieme dall'Azzariti passarono al giureconsulto napoletano Nicola Nicolini. Il Nicolini ne era gelosissimo, e solo una volta, per pochi momenti e dopo molte insistenze, li aveva guardati dal compianto magistrato e bibliofilo Francesco Saverio Casella, che rinvenne tra quelle carte la *Sinopsi* del Vico. Il Casella ha raccontato a me e ad altri che, oltre le carte e corrispondenze di Parrinello, il Nicolini possedeva anche quelle di Celestino Galiani, e che egli aveva visto le molte lettere della D'Epinay al Galiani. Morto Nicola Nicolini, quei manoscritti non uscirono dalla sua famiglia.

Lettre de l'editeur de la correspondance de l'abbé Galiani à l'éditeur de cette correspondance incomplète par M. C. de S. M., Paris, Didot, [illegible], che è riveduta contro il Sal[illegible] [illegible] questa notizia degna d'[illegible]. « De Galiani si passerai à l'Abbé Conti, dont la *Correspondance inédite* avec [illegible] [illegible] recèle que M.me d'Epinay, cet [illegible] très intéressante. Vous voyez, Monsieur, que j'aime singulièrement vos abbés ». Dove è andata a finire questa corrispondenza di Antonio Conti?

(1) Avendo trovato [illegible] che della biblioteca del Ginguené la quale fu venduta in massa e dalla Francia passò all'estero [illegible] che non sapeva ora indicare quale sia [illegible] Cataloghi [illegible] dello stesso Ginguené e pubblicati nel [illegible], ho cercato [illegible] tardo, ma il Dudatti pure asserisce che non vi appare [illegible] Galiani, ed dice anche che in quel catalogo non si fa menzione di manoscritti, [illegible] di sole opere a stampa.

(2) Vedi la mia commemorazione del Casella in *Atti dell'Accademia Pontaniana*, tomo XXIX, [illegible]

Ed invano, trent'anni fa, il Settembrini, in una nota alla sua Storia della letteratura italiana, esortava con calde parole alla pubblicazione: « I Francesi hanno pubblicato le lettere del Galiani: non sarebbe nostro dovere pubblicare le lettere dei Francesi al Galiani?..... La famiglia Nicolini ha debito d'onore verso l'Italia e la Francia di pubblicare queste opere, che per qualche accidente, come tante altre, potrebbero andare perdute » (1). Invano altri, in séguito, fece eco alle parole del Settembrini.

Io non voglio affermare risolutamente la grande importanza delle carte Galiani, giacchè bisognerebbe prima esaminarle per discorrerne fondatamente. E sono fin da ora disposto ad ammettere, per quanto se ne può giudicare dall'elenco datone dal Galiani, che opere inedite davvero importanti del Galiani quelle carte non possano contenere (2). Forse la sola notevole eccezione è da fare pei numeri 3 e 4 dell'elenco sommario del Diodati, cioè per gli studii intorno ad Orazio. Il Galiani, moribondo, non si rammaricava d'altro se non che « lasciava imperfette *le sue fatiche sopra Orazio*, le quali gli era mancato il tempo di pubblicare; e che non poteva veder compita la riattazione del porto di Baia, e la carta geografica del regno di Napoli » (3). Ma non è congettura punto ardita il supporre che le lettere della D'Épinay, del D'Alembert, del Grimm, dell'Holbach e degli altri scrittori francesi, debbano essere di grande rilievo per la conoscenza della società e del pensiero del secolo XVIII.

Perchè, dunque, non si ripiglia la questione ora addormentata, e non si cerca prima di ottenere un elenco minuto ed esatto dei detti manoscritti e corrispondenze, e poi di farli passare in qualche pubblica biblioteca, o di altrimenti promuoverne la conoscenza e la pubblicazione? A Napoli abbiamo una R. Accademia di Archeologia, Lettere e Belle arti, e di Scienze morali e politiche. Perchè questa Accademia non acquista il merito di salvare dalla dispersione o dalla distruzione (che a lungo andare accadranno di certo) l'eredità intellettuale di uno dei più fini e vivaci ingegni del mezzogiorno d'Italia?

Un congiunto dei Nicolini m'informa che le carte da Nicola passarono a Giuseppe Nicolini, e poi al suo nipote ed erede Nicola, morto senza testamento, lasciando parecchi figliuoli, che sono rappresentati dalla madre signora Rachele Nicolini. È tra i parenti del Nicolini anche il magistrato Santamaria Nicolini, già ministro di grazia e giustizia, e che fu depositario delle carte leopardiane del Ranieri, ora entrate in possesso

---

(1) *Lezioni di letteratura italiana*, Periodo VI, cap. LXXXII.

(2) Accetto per questa parte le riserve di C. Pascal, *Della vita e delle opere di F. Galiani*, in *Giorn. napol. di filos. e lettere*, anno 1884, p. 618.

(3) Diodati, *Vita* cit., p. 86. Alcuni argutissimi saggi di questi studii oraziani erano stati pubblicati sulla *Gazzetta letteraria d'Europa*, 1765, voll. V-VII: cfr. Diodati, pp. 38-45.

dello Stato: il quale deve dunque sapere come si distrighino simili matasse. La R. Accademia troverebbe, io credo, aiuti all'opera buona, alla quale ci auguriamo voglia prontamente ed efficacemente accingersi.

14 marzo 1903.

B. C.

LIBRI DI RECENTE PUBBLICAZIONE:

G. Saintsbury, *A history of Criticism and literary Taste in Europe from the earliest texts to the present day*, vol. II. From the Renaissance to the decline of XVIII century orthodoxy, Edimburgo e Londra, 1902.

R. A. Duff, *Spinozas political and ethical Philosophy*, Londra, 1903.

E. H. Schmit, *Die Gnosis.* Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur. I. Die Gnosis des Altertums, Lipsia, 1903.

J. Guttmann, *Die Scholastik des 13 Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur judischen Literatur*, Breslavia, 1902.

H. Driesch, *Die Seele als elementarer Naturfaktor.* Studien über die Bewegungen der Organismen, Lipsia, 1903.

U. Forti, *Il realismo nel diritto pubblico*, Camerino, 1903.

V. Spinazzola, *I bronzi sardi e la civiltà antica della Sardegna*, Napoli, 1903.

F. Orestano, *Le idee fondamentali di Federigo Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*, Esposizione e critica, Palermo, 1903.

R. Mondolfo, *Saggi per la storia della morale utilitaria.* I. La morale di T. Hobbes, Verona, 1903.

G. Mosca, *Il principio aristocratico e il democratico nel passato e nell'avvenire*, Torino, 1903.

A. Puviani, *Teoria della illusione finanziaria*, Palermo, 1903.

F. Pastonchi, *Belfonte*, sonetti, Torino, 1903.

R. Eisler, *Wundts Philosophie und Psychologie in ihren Grundzügen dargestellt*, Lipsia, 1902.

H. v. Leonhardi, *Karl Christian Friedrich Krauses Leben und Lehre*, Aus dem handschriftlichen Nachlass d. Verfassers hg. v. Hohlfeld u. Wünsche, Lipsia, 1902.

A. A. Ferro, *La teorica della conoscenza in G. Volkelt*, Aosta, 1903.

FEDERICO TEDESCHI, *Gerente.* Trani, 1903 — Tip. Vecchi.

Federico Tedeschi

241

La Critica *si pubblica ogni due mesi. Abbonamento annuo* lire 8. *Fascicolo separato,* lira 1.50. *Rivolgersi all'amministrazione presso il prof. Giovanni Gentile,* Via Tribunali, 390, *Napoli. Pei fascicoli separati, deposito presso la Libreria L. Pierro,* Piazza Dante, 76, *Napoli, e presso i principali librai.*